AL-AZHAR UNIVERSITY
BULLETIN OF THE FACULTY
OF
LANGUAGES & TRANSLATION



جامعة الأزهر
مجلة كلية اللغات والترجمة

جدل فلاسفة اليهود للمسيحية في العصور الوسطى

سعديا جاؤون أنموذجًا، دراسة تحليلية نقدية

د/ محمد عبدالعليم الشرنوبي حسين

قسم اللغة العبرية وآدابها
كلية اللغات والترجمة
جامعة الأزهر

جدل فلاسفة اليهود للمسيحية في العصور الوسطى، سعديا جاؤون أنموذجًا، دراسة تحليلية نقدية

مــحـــمـــد عبدالعليم الشرنوبي حُسين عيد
قسم اللغة العبرية وآدابها، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر.
البريد الالكتروني: sharnopy@azhar.edu.eg

الملخص

تسلط هذه الدراسة الضوء؛ على مسألة جدل فلاسفة اليهود للمسيحية في العصور الوسطى، وستعتمد الدراسة في جُلّ صفحاتها، على النقل عن المصادر العبرية، في المسائل قيد المناقشة، مع استعمال المصادر العربية، وخاصة في التفاسير المسيحية للمقرا؛ لنقل الرأي المسيحي، في تفسير بعض الفقرات، التي يشوبها خلاف بين بعض فلاسفة اليهود، والمسيحيين، وخاصة المثقفين منهم، الأمر الذي أدى إلى مجادلة بعضهم بعضًا. وتعرض الدراسة لمفهوم الجدل، من خلال ما ورد في المصادر العربية والعبرية، ثم تسلط الضوء على الجدل العقدي في القرن الرابع عشر الميلادي، والجدل اليهودي المسيحي في طرطوسة، وتطور الجدل، بسبب التفسير المسيحي لما ورد في سفر التكوين، وردّ سعديا جاؤون عليهم. ثم تناقش الدراسة، مفهوم التوحيد في المصادر العبرية، وتناقضه مع التثليث الذي تؤمن به المسيحية.

الكلمات المفتاحية: الجدل اليهودي المسيحي، سعديا جاؤون، التجسيم، التثليث، التفسير المسيحي للمقرا.

The Jewish Philosophers' Argument with Medieval Christianity, Saadia Gaon as A Model, A Critical Study

Mohammed Abdel-Aleem El-sharnouby Hussein Eid
Hebrew Department, Faculty of Languages and translation, Al-Azhar University, Cairo, Egypt.
E-mail: sharnopy@azhar.edu.eg

Abstract : This study highlights; On the issue of the Jewish philosophers' Argument with Christianity in the Middle Ages. In most of its pages, the study will rely on quoting from Hebrew sources on the issues under discussion, and uses the Arabic sources, especially in Christian interpretations of the Bible. To transfer the Christian opinion, regarding the interpretation of some texts, which are marred by disagreement between some of the Jewish and Christian philosophers, especially the intellectuals among them, which led to the arguments with each other. The study presents the concept of argument, through what was mentioned in the Arabic and Hebrew sources, then sheds light on the doctrinal debate in the fourteenth century AD, the Jewish-Christian debate in Tortosa, and the development of the debate, due to the Christian interpretation of what was mentioned in the Book of Genesis, and Saadia's response to them. The study then discusses the concept of monotheism in the Hebrew sources, and its contradiction with the Trinity in which Christianity believes.

Keywords: **The Jewish-Christian Argument, Saadia Gaon, Anthropomorphism, The Trinity, The Christian Interpretation of Bible.**

مقدمة

دحض سعديا جاؤون بعض المعتقدات المسيحية، في مؤلفه "كتاب الأمانات والاعتقادات"، خلال القرن العاشر الميلادي وذلك في ثلاثة مواضع، تناول في الموضع الأول؛ الرد على اعتقاد المسيحيين في التثليث، وذلك في معرض مناقشة وحدانية الإله. وفي الموضع الثاني، ردّ على المسيحيين بشأن اعتقادهم أن التوراة بطلت بمجيء السيد المسيح عليه السلام؛ فردّ عليهم أن التوراة ستبقى للأبد، ولن تُنسخ بأخرى. وفي الموضع الثالث؛ ناقش فكرة الخلاص من الخطيئة ومسألة الفداء، فدحض ما اعتقده المسيحيون، أن المسيح جاء بالفعل حسب نبوءات الأنبياء، وتُصنَّف هذه الردود ضمن مسألة الجدل.

وقبل مناقشة جدل سعديا جاؤون للمسيحية، يجدر بنا أن نعرف، أن هناك فرقًا دلالياً بين الجدل اليهودي للمسيحيين، وبين الجدل ضد المسلمين، فالأول موضوعه مسألة التفسير الصحيح للمقرا، بينما شكك الثاني في صياغة المقرا وأصالتها، بمعنى آخر؛ تلقى المسيحيون نص المقرا كما هو في أيدي اليهود، لكنهم رفضوا التفسير اليهودي، واعتمدوا على التفاسير المسيحية فقط.

يتبين من استقراء كثير من المصادر العبرية، أن "سعديا جاؤون" يُكثر في كتاباته من الجدل ضد الأديان الأخرى، فضلاً عن محاجّته للأساليب الفلسفية لمن يؤمنون بالثنوية أي بتعدد الآلهة، والمادة القديمة، والدهرية، وغاية هذا الجدل، من ناحية مضمونه موجَّه إلى المسيحية. وقد تعددت موضوعات جدل سعديا للمسيحية، وكان من أبرزها؛ الجدل ضد التثليث المسيحي، والتفاسير المسيحية للمقرا، لذا ستسلط هذه الدراسة الضوء على الجدل في هاتين القضيتين، من خلال ما ورد في المصادر العبرية، عند بعض فلاسفة اليهود في العصور الوسطى بصورة عامة، وعند سعديا جاؤون بصورة خاصة.

صعوبات الدراسة

1. عدم وجود كتاب بعينه، من مؤلفات سعديا، يعتمد الباحث عليه، في مناقشة جدل سعديا جاؤون، للمسيحية.
2. ندرة الأبحاث العربية، في هذا الحقل، الأمر الذي صعَّبَ المهمة أمام الباحث، في معالجة المشكلة، لتعدد شعابها؛ من بحث، وترجمة، واستقراء، ثم صياغة.
3. قِدَم المصادر العبرية التي ناقشت هذه القضية، الأمر الذي أدى إلى طمس محتواها، صعوبة الاستشهاد بها.

مشكلة الدراسة

لم تُبْحَث مسألة جدل سعديا جاؤون للمسيحيين في العصور الوسطى، في مؤلفاته بصورة عامة، في مؤلف مدون باللغة العبرية، يسلط الضوء على هذه القضية، من جميع جوانبها، ولم يُفرد سعديا جاؤون مؤلفًا بعينه، يبحث فيه بصورة خاصة؛ جدله ضد المسيحيين ومعتقداتهم، لكنه أشار إلى ذلك، في مؤلفه الفلسفي "كتاب الأمانات والاعتقادات"، حيث رفض في المقال الثاني ادعاءات المسيحيين فيما يتعلق بالتثليث. كما أن المسيحيين تطرقوا إلى تفسير بعض فقرات المقرا، بصورة لا تتوافق مع معتقدات الديانة اليهودية، فجادلهم سعديا جاؤون وغيره، من فلاسفة اليهود؛ بالرد على تفاسير تلك الفقرات، لذا سيعرض البحث، لتفسير بعض تلك الفقرات، عند بعض مفسري اليهودية، وعلى رأسهم؛ سعديا جاؤون، وابن مميون، ورشي؛ من خلال تفاسير المقرا، وذلك في مقابل تفسير نفس الفقرات عند المفسرين، المنتمين للمسيحية.

وبناء عليه؛ فلم تُبحث علاقة "سعديا جاؤون" بالمسيحية بشكل كامل، ولم تُنشَر أبحاث مدونة باللغة العربية، تناقش قضيتي التثليث، وتفسير المقرا عند المسيحيين، حتى الآن، لذلك تسلط الدراسة الضوء على جدله ضدها، للمرة الأولى، في مجال البحث الديني، في العقيدة اليهودية وخاصة في مسألتي؛ التثليث، والتفسير المسيحي لبعض فقرات المقرا. ومن الجدير بالذكر، أن

الدراسة لا تصبو إلى مناقشة جميع موضوعات الجدل اليهودي المسيحي، من خلال ما ورد في المصادر العبرية أكثر من غيرها.

الدراسات السابقة

لم تفرد دراسة مستقلة باللغة العربية، ناقشت مسألة جدل سعديا العقدي ضد المسيحية في مسألتي التثليث، وتفسير المقرا، كما أن المكتبة العربية تخلو من مثل هذه الدراسات، لذلك فإن هذه الدراسة تُعدُّ مدخلاً مُهمًا، للباحثين في هذا الحقل العقدي.

حدود الدراسة ومنهجها

تسلط الدراسة الضوء على مفهوم الجدل، وتعرض لجدل فلاسفة اليهود في العصور الوسطى للمسيحية، بصورة عامة، كما ستسلط الضوء على جدل سعديا جاؤون للمسيحية، في مسألتي التثليث وتفسير المقرا، مع عرض آراء بعض فلاسفة اليهود، ومفسري التوراة، في المسائل قيد الدراسة، باستعمال المنهج التحليلي النقدي، وجاء الإطار التنظيري للدراسة على النحو التالي:

- **مقدمة: مشكلة الدراسة، والدراسات السابقة، وحدود الدراسة ومنهجها.**
- **تمهيد: مفهوم الجدل وتسمية المسيحيين عند سعديا**
- **المبحث الأول: نشأة الجدل بين اليهودية والمسيحية.**
- **المبحث الثاني: جدال سعديا للمسيحيين في عقيدة التثليث.**
- **خاتمة وبها أهم النتائج**
- **قائمة بالمصادر والمراجع.**

تمهيد: مفهوم الجدل وتسمية المسيحيين عند سعديا

أولاً: معنى الجدل في المصادر العربية

الجدل لغةً: جادله: خاصمه. والجدل: مقابلة الحجة بالحجة؛ والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، والجدل: الخصومة؛ وسمي بذلك لشدته، والجدل؛ شدة الخصومة[1]. وفي الحديث: "ما ضَلَّ قومٌ بعدَ هُدًى كانوا عليهِ إلَّا أوتوا الجدل ثمَّ تلا رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ هذهِ الآيةَ: ﴿مَا

ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾[2]، ومعناه: مقابلة الحجة بالحجة"[3]. وتدور مادة جدل في اللغة العربية حول أربعة معان: الأول: الإحكام ، يقال جادله يجادله إذا أحكم فتله. الثاني: الشدة ، ومنه يقال للأرض جدلة لشدتها. الثالث: الصراع ، ومنه قيل للصريع: مُجَدَّل. الرابع: الجدل في الخصومة[4]. وجاء في سورة المجادلة: ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾[5]، وورد في سورة الحج: ﴿وَلا جِدالَ فِي الْحَجِ﴾"[6].

الجدل اصطلاحًا: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله؛ بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه[7]، ويُعرَّف الجدل أيضًا؛ أنه اللدد في الخصومة والقدرة عليها، وهو نفسه علم المناظرة لأن المآل منهما واحد إلا أن الجدل أخص منه، وقيل إنه معرفة القواعد من الحدود والآداب، وغاية الجدل لإظهار الصواب على مقتضى قوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[8]، لا بأس به، وربما ينتفع به في تشحيذ الأذهان، والمحرم منه؛ هو الجدل الذي يضيع الأوقات"[9].

ومن أبز تعريفات الجدل: دفع المرء خصمه عن فساد قوله، بحجة أو برهان، والمجادلة لا بد أن تشتمل على عدة عناصر: أولاً: المدافعة بين شخصين أو أكثر، فمجرد تأمل الشخص في ذهنه لا يسمى جدلا. ثانيًا: أن المقصود من المجادلة ظهور أرجح الأقوال. ثالثًا: الأدلة، فإن كانت مجرد دعاوى من دون أدلة فهذه مخاصمة وليست مجادلة"[10].

مما سبق؛ يتبين أن معنى الجدل؛ دفع المرء خصمه، عن فساد قوله، ببرهان على صدق كلام الثاني، وبطلان كلام الأول.

ثانيًا: معنى الجدل في المصادر العبرية

يوجد أكثر من كلمة تُعبر عن معنى الجدل، في اللغة العبرية؛ منها פְּלְמוּס، حيث تشير في اللغة العبرية إلى كلمة المناظرة، والجدل الحاد، والمقارعة وهي مقابلة الحُجة بالحُجة في الأقوال، وكذا تُشير إلى المناظرة في الآراء"[11]. وكلمة וִכּוּחַ: تشير في اللغة العبرية؛ إلى الجدل والمناظرة، وهو حوار بين اثنين أو أكثر، يحاول كل منهما أن يعلل ويثبت صحة ادعائه أو مطالبته بشيء. وقد صنف "سقراط" الجدل أو المناظرة؛ كمنهج فلسفي، وبعد حوار أفلاطون،

ألبس كثير من المفكرين قديمًا مؤلفاتهم العلمية شكل الجدل"المناظرة". وهناك دور تثقيفي مهم عُرف في الجامعات في العصور الوسطى فيما يتعلق بالجدل، في الموضوعات العلمية والفلسفية، وكان هذا الأمر يُطبق بشكل عام على كلٍ من العالم والمتعلم، واكتسب الجدل أهمية كوسيلة من وسائل الإقناع في الموضوعات الدينية لأصحاب الديانات التي تستند على عبادة الله وتوحيده، مثل الإسلام والمسيحية، واليهودية، حيث إن تلك الأديان، أو حتى بعض الطوائف المنتمية لها، حفزت بعض المؤمنين بذلك الدين، على الجدل مع أبناء الأديان الأخرى[12].

ثالثًا: التسمية مسيحيين "נוצרים"، عند سعديا جاؤون[13]

وفقما ورد في المصادر العبرية؛ فإن كلمة "نوتسري" "נוֹצְרִי" العبرية، تُتَرجَم إلى كلمة مسيحي العربية، كما يُطلَق على من يؤمنون بالمسيحية، مسمى: عِيسويّ، نصراني، يسوعيّ[14]، ويُسمى المسيحيون، في كتابات سعديا[15] بمسميات؛ منها: النصارى "אלנצארי"[16]، والروم "אלרום"[17]. ويطلق عليهم أحيانًا مشركون بآلهة أخرى مع الله، أي إنهم ضمن طائفة من يؤمنون بالثنوية، أي بوجود إلهين اثنين؛ إله للنور وإله للظلمة، أو إله للخير وآخر للشر، والصابئة؛ الذين قدسوا النجوم والكواكب[18].

ويضم "سعديا"؛ المسيحيين مع عبدة الأفلاك والكواكب، على اختلاف معتقداتهم، حيث يعتقدون في إلوهية الكواكب، ويؤمنون بالثنوية، ووردت الإشارة إليهم في المقرا، في سفر الأمثال: "اَلْمُشْتَغِلُ بِأَرْضِهِ يَشْبَعُ خُبْزًا، وَتَابعُ الْبَطَّالِينَ يَشْبَعُ فَقْرًا"[19].

ويُصنِّف "سعديا"؛ المسيحية أيضاً مع طائفة "أدوم"، وهي في رأيه المملكة الرابعة في رؤى دانيال، وفي مقابل هذا، يرفض "سعديا" تصنيف من يتمسكون بالديانة المسيحية، ضمن طائفة المسيحيين، الذين تمت الإشارة إليهم أربع مرات في المقرا: الملوك الثاني 9/17، 8/18، إرميا 16/4، 5/31. ويوضح "سعديا" في تفسيره لسفر التكوين، أن ما ورد في المقرا، في سفر إرميا:" أُذْكُرُوا لِلأُمَمِ، انْظُرُوا، أَسْمِعُوا عَلَى أُورُشَلِيمَ، الْمُحَاصِرُونَ آتُونَ مِنْ أَرْضٍ بَعِيدَةٍ، فَيُطْلِقُونَ عَلَى مُدُنِ يَهُوذَا صَوْتَهُمْ" [20]؛ حيث يحكي عن قدوم جيش نبوخذنصر، حيث كلمة محاصرون، ليست

إلا صورة مختصرة من "نبوخذ نصرين"[21]. ويرفض "سعديا" تعريف "نوتسريم" "נוצרים"؛ بأنهم من يؤمنون بالعقيدة المسيحية، في المواضع الثلاثة التي وردت الإشارة إليهم فيها في المقرا، لأن المسيحيين أنفسهم لم يعتمدوا على هذا التعريف؛ حيث أوردت "الفولجاتا المسيحية"[22]، أن ترجمة هذه الكلمة، مشتقة من الحفظ والصون، ولا تشير إلى أن المسيحيين "נוצרים"[23]، في حين يرى "يهودا داڤيد"؛ في تفسيره لسفر إرميا 5/31؛ أن كلمة "נוצרים"، تشير إلى من يتمسكون بالعقيدة المسيحية، وهم من يؤمنون بألوهية المسيح عيسى بن مريم[24].

يتضح مما سبق من خلال المصادر العبرية؛ أن المسيحيين يؤمنون بإلوهية المسيح، وهذا يتناقض مع العقيدة اليهودية، التي تُحرم تجسيم الإله، وتتناول الدراسة، الجدل اليهود المسيحي، فيما يتعلق بتفسير المقرا، على النحو التالي:

المبحث الأول: نشأة الجدل بين اليهودية والمسيحية

أولاً: المجادلون اليهود للمسيحية

بدأ الجدل اليهودي المسيحي، منذ ظهور المسيحية على الساحة الدينية، حيث رفضت المسيحية، ما يسمى بالديانة اليهودية؛ فآمنوا بالمسيح، وأضفوا عليه الإلوهية، وذلك في القرن الأول الميلادي، ومن هنا نشأت المسيحية، التي أخذت على عاتقها، توضيح أركان معتقداتها، وشرح أسباب نبذها اليهودية. ليس هذا فحسب، بل إن إنكار اليهود مجيء المسيح المنتظر؛ عندما جاء عيسى بن مريم عليه السلام؛ ركز الجدل حوله، فكان عيسى عليه السلام؛ من أبرز نقاط الجدل بين اليهودية والمسيحية. حيث أصر اليهود على موقفهم؛ أن المسيح المنتظر، ليس هو نفسه "يسوع الناصري"، أي المسيح عيسى بن مريم، وبرر منتسبي اليهودية؛ صدق كلامهم؛ أن الزمن الذي ظهر فيه عيسى بن مريم، ليس نفسه الزمن الذي سيظهر فيه المسيح المنتظر، ذلك لأن الظواهر والشواهد التي أخبر بها أنبياء اليهودية، لم تتحقق بعد حتى يظهر المسيح المنتظر، وعندما تتحقق، يظهر المسيح المنتظر، أي أن ظهور المسيح المنتظر من وجهة نظر

اليهودية، مرتبط ومتصل اتصالاً وثيقًا بتحقق رؤى أنبياء اليهودية وشواهدهم[25]، وتعرض الدراسة نماذج من الشخصيات التي جادلت المسيحية، على النحو التالي:

1- داود بن مروان المقمص

تعرف داود بن مروان المقمص[26]؛ على سعديا الفيومي أثناء وجوده في العراق، ودرس عليه الفلسفة، كما كان كثير الاتصال بالفلاسفة المسلمين وخاصة فرقة بالمعتزلة. وعلى الرغم من ذلك، كانت له فلسفة أصيلة هي ثمرة تفكيره واطلاعه، وقد تنصر ثم عاد إلى اليهودية، وكتب رسائلاً في الفلسفة اليهودية، يعارض فيها رجال الدين المسيحي، ولكن لم يقف أحد لهذه الرسالة على أثر، وقد يكون هذا الزعم مجرد تشهير بالرجل من خصوم عارضوه في معتقده، ومع ذلك فان ابن مروان لم يتردد في ابداء اعتراضه على التثليث المسيحي، وذلك في رسائله الفلسفية، لكون التثليث متعارضًا مع التوحيد الواجب لله[27].

كان الفيلسوف اليهودي داود المقمص"؛ من أوئل فلاسفة اليهود، الذين جادلوا المسيحية، وذلك في بداية القرن التاسع الميلادي، وكمن السبب الرئيس في ذلك؛ أنه تنصر، ثم تاب ثم اعتنق اليهودية مرة أخرى؛ الأمر الذي جعله عالمًا بكل أصول العقيدة المسيحية، فرأى أنها باطلة، وكان من أبرز كتاباته الجدلية؛ كتاب "عشرون مقالة"، حيث دحض فيه معتقدات المسيحية، ومدى تناقضها مع الدين والفلسفة، أي مع النقل والعقل، كما أنها تتناقض مع توحيد الله الذي تنادي به اليهودية[28].

2- القس نسطور

ظهر كتيب بعنوان "القس نسطور" "נסתור הכומר"، الذي يُفهم من مضمونه، أن مؤلفه رجل دين مسيحي، اعتنق المسيحية، حيث برر في كتيبه أسباب ارتداده عن المسيحية واعتناقه اليهودية، وأن المسيحية ديانة باطلة، واليهودية هي الصحيحة[29]، ويرى بعض باحثي اليهودية؛ أن كتيب القس نستور؛ هو نفسه كتاب قصة مجادلة الأسقف "קצה מגאדלה אל-אסקף"[30].

تدور أحداث هذا الكتاب حول أسقف مجهول، تهود وأراد أن يشرح لأبناء ديانته السابقة – المسيحية–قصة تحوله إلى اليهودية، ويتضح أن المؤلف اليهودي، كان عالمًا بالفرق المسيحية،

وشريعتها، وقد دُوِّن الكتاب في الأصل باللغة العربية، ثم ما لبثت أن وجدت الطوائف اليهودية، حاجة إلى ترجمة الكتاب إلى اللغة العبرية، ويبدو أن كلمة "نسطور"، غير موجودة في الأصل العربي، ثم ظهرت بعد ذكر إحدى الكنائس، وهي الكنيسة النسطورية، ومن الأمور السلبية لهذا الكتاب؛ أن العلاقة تكاد تنعدم بين فقراته، لكن يشير جُل مضمونه، إلى تفنيد إلوهية المسيح "يسوع الناصري"، وأنه نبي من البشر [31].

3- سعديا جاؤون

يتبين من استقراء مؤلفات سعديا؛ أنه لم يُخصص مؤلَّفًا بعينه لنقد الأديان الأخرى، متمثلة في المسيحية، والإسلام، أو نبذ ادعاءات من ينتمي إلى هذه الديانات عند نقدهم اليهودية، وذلك لسبب غير معلوم، وقد يكون سبب ذلك؛ أنه أدرك أن مثل هذا النقد الخارجي لغير اليهود؛ لا يُشكِّلُ تهديدًا كبيرًا، من شأنه أن يؤثر بالسلب على اليهود، على الرغم من تنصُّر بعض اليهود، ودخول بعضهم في الإسلام، فحاول جاهدًا، ألا تزداد تلك الحالات مستقبلاً، فوجه نقده لليهود أنفسهم، ولرجالات الدين اليهودي، فكان هذا بمثابة نصح، ثم جادل بعض الفرق اليهودية، وخاصة فرقة القرائين، بسبب إيمانهم بأسفار موسى الخمسة "التوراة" فقط، دون غيرها من أسفار المقرا[32].

مع حدوث الجدل الداخلي، ونقد علماء اليهود للقرائين، لم يجد سعديا غضاضة في توجيه سهام نقده لأصحاب العقائد الأخرى، فنقل جدله من الساحة الداخلية ضد القرائين، إلى الساحة الخارجية، فجادل المسيحية والإسلام[33]، ولم يخصص لذلك مؤلَّفًا بعينه، ولكن ظهر ذلك، في تفسيره لسفر التكوين، فضلاً عن مؤلَّفه العقدي "الأمانات والاعتقادات"[34].

وقد شغلت مسألة الجدل حيزًا كبيرًا في فكر سعديا جاؤون، ليس هذا فحسب، بل إن الجدل تبوأ مكانة مهمة لديه، وكان من أوائل من كتب في الجدل خلال فترة الجاؤونيم، وعُدَّ ممن أجاد في هذا الأمر، فوجد لنفسه مُنْطَلَقًا للنبوغ فيه، وخاصة في جدل العقائد الأخرى غير اليهودية، ولكي يستمر قُدُمًا في هذا الأمر؛ طوَّرَ لنفسه نماذج أدبية متعددة، للنجاح في الأمر. ولم يُدرك الباحثون في كتاباته–في بداية البحث فيها– أن بعض مؤلفاته، كان هدفها الأساسي؛ جدليًا. ولم

يكتف سعديا، في تحقيق هدف واحد في مؤلَّفٍ واحد، لكن تعددت أهدافه في كل مؤلَّف من مؤلفاته، فنوَّعَ مضامينها، على الرغم من أن بعض مؤلفاته، ناقشت بعض المسائل الجدلية، بصورة مباشرة أو غير مباشرة[35].

أدرك سعديا، أهمية جدله للعقائد الأخرى، ونبع ذلك من تعصبه لليهودية، وأن اليهود يواجهون تحديات كبيرة، في وقت لم يهتم كثير من مفكري اليهود بالعمل على حلّها، ولذلك أخذ على عاتقه مناقشة هذه المسائل، من منطلق علمه بالمثل القائل: في الوقت الذي لا يوجد فيه رجال؛ حاول أن تكون رجلاً! فحاول جاهدًا بنفسه، الدفاع عن العقيدة اليهودية، بعدما تيقن من أن اليهودية تواجه تحديات كبيرة، لا يمكن للشخص العادي الصمود أمامها، إلا من خلال الأدوات التي تُمكنه من ذلك، ولذلك أخذ سعديا على عاتقه القيام بهذه المَهَمَّة، من منطلق أن دفاعه عن اليهودية، بمثابة تشجيع لجميع اليهود على ذلك[36].

يتضح مما سبق؛ تنوع مضامين مؤلفات سعديا، وأن بعض منها، كان هدفه جدليًا، بغية الدفاع عن اليهودية.

4- يعقوب بن يتسحاق القرقساني

سار يعقوب القرقساني[37]، مؤلف كتاب "الأنوار والمراقب"؛ على درب سعديا جاؤون، حيث دحض معتقدات المسيحية، وركز على عقيدة التثليث، متأثرًا في ذلك بسعديا جاؤون، لأنه كان معاصرًا له، حيث رفض القرقساني، نسبة التجسيم والتشبيه إلى الإله، ووصف المسيحين له بأقبح الصفات التي لا تليق بذاته سبحانه، ومن ثم فهم بذلك منكرون للوحدانية وينسبون له التجسيم، وهذا لا يجوز في حقه سبحانه وتعالى[38].

5- يوسف البصير ويهودا اللاوي

في نهاية القرن العاشر الميلادي؛ رفض يوسف البصير[39]، المعتقدات المسيحية، فجادلهم في التثليث وتجسيد الإله، حيث ناقش وحدانية الإله، وتحريم تجسيمه، وحكم على المسيحيين بالكفر[40]، ثم جاء بعد يوسف البصير؛ الحاخام "يهودا اللاوي"[41]، في مؤلفه "הכוזרי"، بعنوانه العربي "الحجة والدليل في نصر الدين الذليل"، حيث كان من أبرز المؤلفات الجدلية في الأندلس

حينئذ، وكان دونه باللغة العربية، ثم ما لبث أن ترجمه "ابن تيبون" شيخ مترجمي اللغة العبرية اليهود في الأندلس، حيث ترجمه إلى اللغة العبرية، وعلى الرغم من أنه دونه للدفاع عن اليهودية، مهاجمًا فيه المسيحية والإسلام، إلا أن الغاية من الكتاب؛ كانت إثبات أن اليهودية هي الدين الصحيح، وأن ما عداها من أديان باطلاً[42].

يتبين مما سبق؛ أن يهودا اللاوي جادل المسيحية من خلال مؤلفه "הכוזרי"، ليثبت أن اليهودية هي الديانة الحقيقية وأن المسيحية ديانة باطلة.

6- داڤيد قمحي

كان من أبرز كتابات " داڤيد قمحي"[43] الجدلية؛ كتابه المعنون بـ" كتاب العهد" "ספר הברית"، ومما يميز هذا الكتاب عن غيره من كتابات جدلية يهودية ضد المسيحية، أن مؤلِّفه جعل الغاية الأسمى للكتاب؛ الجدل ضد المسيحية، من أول الكتاب إلى آخره، حيث فند فيه جميع أصول المسيحية، محاولاً البرهنة على صحة العقيدة اليهودية، وكذب ما سواها، من خلال حوار بين شخصين ينتمي أحدهما إلى اليهودية، والآخر إلى المسيحية[44].

وقد دُوِّن الكتاب على هيئة عظة، مِنْ مؤمن باليهودية، ضد المسيحية، وتضمن ادعاءات ضد ألوهية المسيح "يسوع الناصري"، يُفهَم منها، ماهية الجدل الذي دار حينئذ، حول ماهية يسوع، حيث اعتقد بعض حكماء المسيحية، أن الألوهية تجسدت في صورة بشر، في شخص "يسوع الناصري"، وقال بعضهم، إن يسوع كان الروح فقط دون الجسد، فهم لا يمكنهم القول إن أمه مريم، قد حملت به مثل سائر النساء، كما رأى بعض المتعصبين للمسيحية أن "عيسى الناصري"، لم يأكل أو يشرب في بطن أمه، لأنه روحاني، غير جسدي، الأمر الذي دفع " داڤيد قمحي" لمجادلة المسيحيين[45].

7– موسى بن ميمون

عُدَّ موسى بن ميمون[46]، من أنبغ فلاسفة اليهود في العصور الوسطى؛ لغزارة إنتاجاته، وتنوعها، وعلى الرغم من ذلك؛ فلم يفرد أيًا من مؤلفاته، لمناقشة جدله ضد المسيحية، لكنه أبدى

رأيه في المسيح عيسى بن مريم "يسوع الناصري"؛ فأنكر نبوته، وقال إنه كان سببًا في إفساد العقيدة اليهودية، لأنه ادعى النبوة، فعثَّرهُ الله"، كما ورد في سفر دانيال 14/11.

ظهرت المسيحية التي جمعت الغزو والجدل، في أسلوب واحد، كونها اعتقدت أن هذا الإجراء سيكون سببًا في إزالة اليهودية، من جذورها. لذلك وضعت في تصميمها تأسيس ديانة جديدة، تسير في اتجاه مضاد لليهودية، والتأكيد على أن المسيحية من الله، وبذلك كانت تأمل في إلقاء الشكوك على اليهودية، فكون إحداهما تعارض الأخرى والاثنتان تنبثقان فرضاً من مصدر إلهي، فهذا سيؤدي حتمًا إلى تدمير الشريعتين على حد سواء، وخطة كهذه كانت قد خُلقت على يد حسود، حيث كان يجاهد لقتل عدوه وإنقاذ حياته هو.

ثم حدث فريق آخر، ركّب حالة من الحالتين جميعاً، أعني الغلبة والمحاجة والمناظرة، ورأى أن هذا من شأنه قطع أثر الملة، وحيث إنه يدعي النبوة، ويأتي بشريعة خلاف شريعة الله ويقول إنها من عند الله كقول النبي الصادق، فيحدث الشك في النفوس، ويوقع الحيرة في الصدور، فإن هذه تخالف هذه، وهما جميعاً تنتسبان لإله واحد. وهذا من المكر العجيب يفعله الشخص الشديد النكاية، إنه يروم قتل عدوه وبقاءه هو على قيد الحياة، فإذا أعياه ذلك دبّر في حالة تقتله وتقتل عدوه.[47]

8- المسيح "يسوع الناصري"

كان يسوع الناصري؛ أول من أخذ على عاتقه هذه الخطة، حيث كان يهودياً لأن أمه كانت تدين باليهودية، مع أن أباه كان من الأمم الأخرى، كما ورد في التلمود[48]، وعلى نحو رمزي فقط دعي يسوع الناصري؛ ابن حرام، حيث حاول إقناع بني إسرائيل؛ أنه كان نبياً مرسلاً من الله لإيضاح الالتباسات في الشريعة، وأنه كان المسيح المخلص המשיח، من وجهة نظر اليهودية؛ الذي تنبأ به كل المتنبئين من قبل، ثم فسر التوراة ووصاياها بطريقة تقود إلى إلغائها بالكامل، وإلى إبطال كل أوامرها وانتهاك محرماتها، أما الحاخامات، فقد أدركوا خططه قبل انطلاق شهرته بين الشعب، كان دانيال قد لمح إليه حين أنذر بسقوط أحد الأشرار من بين

هراطقة اليهود والذي سيحاول القضاء على الشريعة، مطالباً لذاته بالنبوة، زاعماً أنه يقوم بالمعجزات، ومدعيًا أنه المسيح المخلص، كما ورد في المقرا: وينهض بنو عتاة شعبك لإتمام الرؤيا فيعثرون"[49]، أي أنهم خصّوه بما يليق به من العقاب[50].

فأول من عمد على هذا الرأي يسوع الناصري المسحوقة عظامه وهو من بني إسرائيل، وإنه وإن كان أبوه غريب لا ينتمي إلى بني إسرائيل وأمه من بني إسرائيل فهو يهودي، لأن الأصل في المعتقد اليهودي أن الغريب غير اليهودي والعبد اليهودي يكون نسلهما من الزواج باليهودية؛ طفلاً شرعياً يهوديًا، كما قص التلمود[51]. وإنما يُطلَق عليه ابن حرام على جهة المعاملة، فأوهم أنه مبعوث من الله ليبين مشكلات التوراة، وإنه المسيح المخلص الموعود به على يد كل نبي، فتأول التوراة تأويلاً يؤدي إلى إبطال الشريعة كاملة، وتعطيل جميع أوامرها وارتكاب جميع مناهيها على ما قصد، فأدرك حاخامات اليهود غرضه قبل أن تتمكن شهرته من التغيير في العقيدة اليهودية، ففعلوا به ما كان أهلاً له. وقد تقدم الإنذار بذلك على يد النبي دانيال، وقال إنه سيروم من وقحاء إسرائيل وخوارجهم إفساد الدين بادعائه النبوة وتعاطيه الأمور العظيمة، يعني أنه المسيح المخلص، وأن الله يعثره كما عثر، كما ورد في المقرا، في سفر دانيال 14/11 [52].

9- حسداي قريسقس

جادل "حسداي قريسقس[53]" المسيحية في كتيبه، المعنون بـ"تفنيد أركان دين النصارى" "ביטול עיקרי דת הנוצרים"، حيث عرض لأركان العقيدة المسيحية، وفنَّدَ كل ما جاء بها، مستشهدًا بفقرات من المقرا، وعلى الرغم من قلة عدد صفحات كتيبه، لكنه تميز عن غيره من مؤلفات يهودية، بتركيزه على مسألة الجدل اليهودي المسيحي[54].

إن شخصية المسيح المنتظر من وجهة نظر اليهودية؛ هو في أصله إنسان مكون من لحم ودم، مثل بقية البشر، في حين يرى منتسبي المسيحية، ألوهية المسيح عيسى بن مريم، فيلصقون به الألوهية، ومن هنا بدأ الجدل بين العقيدتين؛ اليهودية والمسيحية، جليًا، وعلى الرغم من تدوين كثير من المؤلفات اليهودية؛ قبل القرن الثاني عشر الميلادي، إلا أنها لم يغلب عليها الطابع

الجدلي، لعدم طرح مثل هذه المسائل الخلافية على ساحة البحث، لعدم وجود مبرر أو تهديد طائفة لأخرى حينئذ، لكن ظهر الجدل جدليًا منذ بدايات القرن الثاني عشر الميلادي. كما واجهت اليهودية زيادات مُطَّرِدة، من منتسبي المسيحية ورجالات دينها، للتبشير بالمسيحية والدعوة إليها، الأمر الذي رآه رجالات اليهودية؛ تهديدًا بيّنًا عليها، وذلك على الرغم من أن أنهم لم يلحظوا وجود تهديدات من قِبَل المسيحيين المقيمين معهم في مكان سكناهم، تحت حُكم الأقطار الإسلامية، لكن كان العداء القديم بين اليهود والمسيحيين بسبب شخصية المسيح منذ ظهوره على مسرح الأحداث، دافعًا لكتاباتهم الجدلية، متأثرين في ذلك بما صنعه علماء الإسلام، من رفض المعتقدات المسيحية، الأمر الذي دفع اليهود إلى محاكاة المسلمين في ذات الأمر[55].

ثانيًا: التفسير الكرستولوجي؛ بذرة جدل سعديا للمسيحيين

يهتم التفسير الكرستولوجي بشرح طبيعة المسيح، لدى المسيحيين وإضفاء التجسيم عليه، ويتمثل الشكل الأدبي للمؤلفات التفسيرية عند سعديا جاؤون في ترجمة النص وتفسيره بصورة متناوبة، حيث يُقسم المؤلف النصّ المقرائي إلى أجزاء وفق موضوعاتها، حيث يأتي أولاً بترجمة النص، ثم يقوم بتفسير ذلك النص فيما بعد، وذلك عن طريق الترجمة، ويتطرق التفسير في أحيانٍ كثيرة؛ إلى ترجمة النصّ، ويُبرر آراء المؤلف، ومثل هذه الكتابات يُطلَق عليها "تفسير" ״תפסיר״، وهي كلمة عربية معناها: الترجمة مع توضيح النص[56]، والتفسير الكرستولوجي للمقرا: هو مجال دراسة عقدية، في اللاهوت المسيحي يهتم بدراسة طبيعة يسوع، وكيفية ارتباط الإلوهية والإنسانية في شخص واحد، هو يسوع وقد قدمت وجهات نظر بولس الطرسوسي، أحد قادة الجيل المسيحي في بداياته، عنصرا رئيسًا في كريستولوجيا عصر الرسل، حيث اشتملت أفكار بولس الأساسية فكرة وجود المسيح السابق، وذلك قبل ميلاده، فضلاً عن عبادة المسيح أنه إله[57]، ويُعدُّ التفسير الكرستولوجي للمقرا؛ بذرة الجدل اليهودي المسيحي.

بدأ سعديا، في الكتابة الجدلية، منذ نعومة أظفاره واستمر فيها، على مدار عشرات السنين، الأمر الذي نتج عنه نبوغه، في مناقشة القضايا بصورة موضوعية من جانب، فضلاً عن

اشتمالها على جانب، أظهر قوة شخصيته الجدلية في هذا الحقل المعرفي من جانب آخر؛ فرأى نفسه رسولاً، أُلقي على عاتقه الدفاع عن عقيدته اليهودية، فوضعها في مكانة لا تقل عن أي ديانة أخرى، ولذلك دقَّق في كل موضوع من موضوعات مؤلفاته، آخذًا على عاتقه أن تكون مؤلفاته تعليمية، يكمن فيها الطابع الدفاعي الجدلي، ولم يقتصر في مجادلة الاعتقادات الأخرى غير اليهودية، بيد أنه جادل اليهود أنفسهم، وخاصة طائفة القرائين في بابل، أي لم تقتصر جدالاته على الساحة الخارجية فقط، بيد أنه جادل الساحة اليهودية الداخلية، متمثلة في طائفة القرائين [58].

تركز جدل سعديا للمسيحية، في ردّه على منتسبيها، حيث رفض التفسير المسيحي لبعض فقرات المقرا، فاستنادًا لآرائهم، يوجد في المقرا بشارات وإشارات، تشير إلى تنبؤات مستقبلية، لنشأة المسيحية. كما رفض محاولات المسيحيين، لإقناع غيرهم ممن يؤمنون باعتقادات أخرى، بإثبات أن النبوءات المسيحية الواردة في المقرا لم تتحقق. ونقد سعديا للعقيدة المسيحية، التي تُضفي الألوهية على "يشو" المسيح عيسى بن مريم، ومحاولة إقامة الدليل، على أن مضامين الوحي الإلهي؛ أبدية.

وشهد القرن الثالث عشر الميلادي، نشاطًا ملحوظًا في مجال الجدل ضد المسيحية، فهوجم التلمود بشدة، باعتباره أحد أهم مصادر التعليم اليهودية، التي أدَّت إلى مقاومة اليهود للسلطة والدين المسيحي. وحيث إن المقرا، كانت مقدّسة لدى المسيحيين، فكان كل غضبهم موجهًا إلى التلمود، باعتباره مصدر الشر عند اليهود. وكان يجب على الحاخامات أن يدافعوا ويبرروا تعاليم التلمود، الأمر الذي دفع المسيحيين إلى إقامة المناظرات، مما ترتب عليه ارتداد بعض اليهود عن عقيدتهم من وقت إلى آخر، وتصديقه المسيحية، واعترافه بتعاليم التلمود الهدامة المعادية للمسيحية وغير اليهود[59].

وقد عقدت مناظرة كبرى بين بابلو كريستياني –أحد قساوسة فرنسا حينئذ–، والحاخام موسى بن نحمان في برشلونة سنة 1276م، وقيل إن البابا كليمنت التاسع أصدر مرسومًا؛ على إثر

هذه المناظرة، أمر فيه بمصادرة وإحراق التلمود، واستطاع "بابلو كريستيساني" إفحام الحاخام اليهودي بشأن اتهاماته.

وأُقيمت إحدى المناظرات؛ بأمر من البابا "بينديكت"، واستمرت قرابة سنة وتسعة شهور في "طرطوسة"، ونستخلص من ذلك أن المسيحيين أعطوا اليهود أكبر وأطول فرصة للدفاع عن عقائدهم، وإلا فغير مفهوم أن تستمر المناظرة طوال هذه الفترة إذا كانت الكنيسة منحازة مسبقًا ضد اليهود كما يدعون، باتهامها باللاسامية وكراهية اليهود(60).

وكانت موضوعات هذه المناظرات بصفة عامة؛ البحث عن حقيقة المسيح عليه السلام، والعبارات التي وردت في التلمود عن المسيحين مثل وصفهم بالإلحاد، إضافة إلى وصفهم بالغرباء، والوثنيين، فضلاً عن البحث عن حقيقة التوراة الموسوية(61).

وأهم المناظرات بين اليهود والمسيحيين حينئذ؛ هي:

1- مناظرة باريس سنة 1240م، بحضور الملكة بلانش، وأربعة حاخامات يتقدمهم الفيلسوف اليهودي موسى بن يعقوب.

2 - مناظرة برشلونة سنة 1263م، بحضور ملك أراجون، حيث حضرها ابن نحمان ورجاله اليهود، وكان بابلو كريستياني على الطرف المسيحي.

3- مناظرة أفيلا سنة 1375م.

4- مناظرة طرطوسة، التي استمرت أكثر من ثمانية عشر شهرًا، خلال سنتي 1413-1414م، وقيل في هذه المناظرة، إن كل ما جاء في التلمود عن الوثنيين والملحدين؛ يُقصَد به المسيحيين(62).

ثالثًا: الجدل الديني في القرن الرابع عشر الميلادي

مع بداية القرن الرابع عشر الميلادي؛ بدأت عملية استقرار الطوائف اليهودية في الأندلس المسيحية، في أعقاب الفرار النِّسْبي لليهود في ظروفٍ مماثلة، لتلك التي حدثت في القرن السابق، فقد وقف حُجّاب ذوي نفوذ كبير، وتجار مخدرات، وأطباء، ومتعلمون يهود؛ على أعتاب مُلوك

قشتالة و"أراجونيه"، وكان لكثير منهم تأثير ملموس على غيرهم، ولم ينجح هؤلاء مرة واحدة في الإحسان إلى طوائفهم، لكن الوضع الاقتصادي والسياسي لجمهور اليهود عامة؛ ساءَ إلى درجة كبيرة، وفي مقابل ثراء البعض؛ غرق الآخرون في الفقر، بسبب كثرة الضرائب، والابتزازات أحادية الجانب التي فُرضت عليهم بصورة دائمة، والقيود الشديدة على الإقراض بالفائدة، كما أن هناك سببًا إضافيًا، أدّى إلى تقوُّض موقف يهود قشتالة(63).

ثم ما لبثت أن أصبحت الطائفة اليهودية التي سُلبت منها حصانة السُلطة، مصدرًا للمال الملائم للنجاة، التي خضعت لضَلال القساوسة، وللحوادث الدامية. كل هذا أدى في النهاية إلى الكارثة التي وقعت سنة 1391م، التي تمثلت في المذابح التي وقعت ضد اليهود، وبسبب طبيعة تلك الأزمة، فقد أثّر التقوُّض الاقتصادي، والسياسي أيضًا، على حياة المجتمع اليهودي، حيث ازداد التوتر بين الأغنياء، ووُجهاء البلاط والمثقفين المندمجين معهم، وبين جموع الطائفة اليهودية.

عُرِف هذا التوتُّر أنه معركة حادة، على قيادة الطائفة، إلا أنه كان له مغزىً أخلاقيًا–دينيًا؛ تمثل في أن أغنياء الطائفة ووُجهائها؛ وُجِّه إليهم الاتهام بحياة البذخ ومخالفة قواعد الشريعة، وأما مثقفو بني إسرائيل، الذين اشتغلوا بالعلوم العامة، وخدمة الملوك ووُجهاء البلاط؛ أُتُهموا بالانحراف والزيغ الخفي أو الجليّ، لوجهات النظر الخاصة بالكُفْر، وشقّ عصا طاعة الديانة(64).

وبسبب المخاطر الخارجية، والتوتر الداخلي؛ فقدت مؤسسات المجتمع عدة حقوق، وتَردّت قوتهم لفرض قراراتهم على الأفراد المُشتَّتين، تردِّيًا مذهلاً. وأصبحت الطبقة الحارسة الغنية، فضلاً عن المثقفين الذين انضموا إليها آنذاك، في حالة تباعد عن المجتمع وأنماط حياته، حيث ارتبطت بِصِلةٍ مع طبقة النبلاء المسيحية، واقتربت من أسلوب حياتها، ووجهات نظرها، وحاولت محاكاتها في كل شيء، ووقتما أُضيف إلى ذلك؛ التهديد الخارجي؛ لم يستطع أبناء هذه الطبقة، اجتياز التجربة، ولذلك ارتدوا عن ديانتهم، لكن وفقًا لوجهة نظرهم الثقافية، فقد كانوا بعيدين عن المسيحية أكثر من اليهودية.

كانت تلك الطبقة البسيطة من الأغنياء والمثقفين، قائدة من الناحية الاقتصادية والسياسية، وتقوضها ليس فقط هو ما أضعف قوة المجتمع، واستعملت أنموذجًا للكثيرين، إلا أنها أبقتها بلا قيادة سياسية، تعرف كيف تعرض لها كما ينبغي في ساعات العُسرة، التي حلّت عليها في صورٍ متعاقبة، ولم تكن أخطار المسيحية، أقل من أخطار الإغواء المجتمعي والاقتصادي(65).

عكست عاصفة الجدل الديني، الذي استمرّ منذ القرن الثالث عشر الميلادي، وأثر تأثيرًا حاسمًا على تيارات الفكر اليهودي، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، بصورة كبيرة؛ الواقع الثقافي–السياسي حينئذ، ويمكن تقسيم المفكرين اليهود في تلك الفترة، إلى مذهبين متضادين: **الأول:** المذهب الأرسطالي، الذي تولد عن المدرسة الدينية اليهودية الخاصة بابن ميمون، التي جذبت طبقة المثقفين، المنضمة إلى طبقة النبلاء في البلاط. **الثاني:** مذهب القبالاه [التصوف اليهودي] الذي تطور، بدءًا من بداية القرن الثالث عشر الميلادي، في بروفانس وإسبانيا، وصُنع بواسطة موسى بن نحمان(66) وتلاميذه؛ إرث المثقفين، الذين وهبوا أنفسهم للدفاع عن الشريعة، والوقوف بوجه المفسرين المُغالين، لمؤلَّف "دلالة الحائرين"(67).

رابعًا: الجدل اليهودي المسيحي في طرطوسة

ارتسم في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي، محاولات صياغة قالب ديني جديد، يكون خاص بالفكر العقدي اليهودي، ولنمط الحياة الدينية لدى بني إسرائيل، يقوم على أساس أخطار الأرسطالية المتطرفة، وصيانة العقيدة اليهودية من قِبل أي اعتقادات من الديانات الأخرى، وربما كان ذلك بسبب التأثير المباشر، وغير المباشر للفكر المسيحي في ذلك الجيل. وكان المُقدام، والمصدر بين تلك التجارب؛ كتاب "نور الرب" 'אור השם'، للحاخام "حسداي قرسيقس"، مُعلم الحاخام "يوسف ألبو"، حيث وجَّهَ الحاخام "حسداي قرسيقس" نقدًا مُمنهجًا، ضد الطبيعة الأرسطالية، وذلك من أجل تقويض سُلطة أرسطو، بالإضافة إلى إثبات؛ أنه بواسطة العقل لا يمكن أن نُثبت إلا وجود الإله، إلا أن معرفة إرادته وحُسنه، من المُستبعَد أن تكون إلا

عن طريق الوحي الإلهي، ثم تبع ألبو منهج معلمه، من خلال كتابه الأركان "ספר העיקרים"؛ وذلك لمجادلة المسيحية، في مسألة أبدية التوراة[68].

كان الجدل في طرطوسة، حدثًا مُهمًا إلى درجةٍ كبيرةٍ في تاريخ يهود إسبانيا المسيحية، حيث حدث بعد الحوادث الدامية التي وقعت سنة 1391م، فتقوضت فيها أغلب الطوائف في قشتالة، و"إرجونيا"، وسبق هذا سلسة طويلة من الجدالات العلنية، وكُتُب جدل، وخطابات تحريض، وحوادث دامية، خلال القرن الرابع عشر، وبداية القرن الخامس عشر الميلاديين، حاولت الكنيسة خلالهما، تقويض اليهودية الإسبانية، وإخضاعها طوعًا أو كرهًا إلى بِرْكة التنصُّر [69].

كما كان ذلك الجدل، علامة بارزة للإثارة الداخلية، الثقافية، والدينية، ليهود إسبانيا المسيحية، فحاول الجانب المسيحي؛ إثبات حقيقة المسيحية، من خلال النصوص المقرائية، ومن أقوال الأحبار، والوصايا التي تحُضّ على قبول الديانة المسيحية بواسطة اليهود، نتيجة لضرورة تحُضّ عليها ديانتهم.

إن مزاعم الجانب المسيحي كانت ممتلئة بالكلام المشتمل على الاستخفاف باليهود، ولم يسمح لأصحاب الردود من اليهود، بالرّد الدفاعي، على أركان الشريعة المسيحية، كما لم يسمح لهم بإبداء وجهة النظر اليهودية بتمامها، وتأسيسها على أركان خاصة بها، فلم يسمح لهم إلا بالدفاع، والردّ عما وُجِّهَ إليهم من أسئلة، فصنعوا هذا الأمر بمهارة، وفي بعض الأحيان بذكاء مُدهش، إلا أن الخوف لوحظ في جميع كلامهم، حيث لم يخرجوا، من الإطار المفروض عليهم، فانتهى الجدل بالإحساس بالفشل، وجاء في أعقابه الارتداد الجماعي، وبصورة خاصة في محافل المثقفين من اليهود، حيث سيطر اليأس عليهم، وكسر معارضتهم، فدوّن كتاب الأركان بعد هذا الجدل، فكان بمثابة محاولة لإرساء أركان ثابتة تقوم عليها العقيدة اليهودية، وتلخيص الردود عن مزاعم المُحاجِّين النصارى، وهي المزاعم التي كانت في ذلك الجيل، معضلة جسيمة ومُضِرّة للمُثقف والمفكر اليهودي على السواء [70].

خامسًا: الجدل اليهودي المسيحي من خلال تفاسير المقرا

سنستشهد من خلال ما ورد في التفاسير المسيحية، بتفسير الفقرة السادسة والعشرين، الورادة في التوراة في سفر التكوين، أنموذجًا للجدل بشأن التفسير المسيحي، لهذه الفقرة، حيث ورد في سفر التكوين: "وَقَالَ اللهُ: نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا ...."[71].

1- تفسير رشي[72] لسفر التكوين 26/1[73]

قال رشي في تفسير الفقرة الورادة في سفر التكوين 26/1: إن الله خلق الإنسان على صورته؛ يعني يستطيع الإنسان أن يفهم ما يقوله الله، وخلق الله الإنسان على صورة الملائكة، فانحاز إليهم، وتملكهم، وأخضعهم لحُكمه. ويحرم نسب الصفات النفسية والجسدية للإله، مثل التواضع؛ لأن هذا من شأنه أن ينسب له صفات تجسيمية، وهذا محال في حقه تبارك وتعالى، وعلى الرغم من أن الله خلق الإنسان شبه الملائكة، لكن يستحيل في حقهم كثير من الصفات التي يتصف بها الإنسان، لأنهم لا يعصونه في شيء، ولا يتصفون بصفات بشرية، كالغل والحسد، وتناول الطعام والشراب. وإذا كانت الملائكة لا تتصف بصفات بشرية؛ لذا يستحيل في حق خالقهم، اتصافه بصفات بشرية كالتجسيم، ومفاد هذا التفسير، الردّ على المسيحيين الذين يرون اشتمال هذه الفقرة على تجسيم الإله، وذلك لأنه اتصف بالوحدانية، فيستحيل التثليث في حقه، على نقيض رأي المسيحيين، الذين يرون أن الله ثالث ثلاثة[74]، استنادًا لما ورد في التوراة في سفر التثنية: "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה׳ אֱלֹהֵינוּ ה׳ אֶחָד" "إسمع يا إسرائيل: الرب إلهنا إله واحد"[75].

يتبين مما سبق؛ أن رشي ربط بين تفسيره للفقرة الواردة في سفر التكوين، من نفي التجسيم عن الإله، وبين صفة الوحدانية، حيث إن الله الواحد، يستحيل في حقه التجسيم، منكرًا رأي المسيحيين في نسب التجسيم والتثليث للإله.

وكان الحاخام "إفرايم بن شمشون"[76]؛ أحد حاخامات فرنسا، الذين خصصوا جزءًا كبيرًا من أعمالهم، لتفسير الحاخام "شموئيل بن يتسحاق"، وتصبو معظم تفاسير "إفرايم" إلى إظهار إشارات المقرا، لكل الأحداث التاريخية لبني إسرائيل، والمسيحية، ومن ثم فقد لاحظ الحاخام

إفرايم، أن يسوع الناصري وأمه، تمت الإشارة إليهما في المقرا، ولذلك وجد أن هناك ضرورة لدراسة طبيعة "يسوع الناصري"، وعلى الرغم من تقديس اليهودية ليوم السبت، كما ورد في سفر التكوين: "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת-יוֹם הַשְּׁבִיעִי, וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ"[77]. "وبارك الله اليوم السابع وقدسه"؛ فإنه يرى أن نهاية الكلمات العبرية: הַשְּׁבִיעִי, וַיְקַדֵּשׁ, אֹתוֹ؛ تكوّن في النهاية كلمة: ישו العبرية، ومعناها: يسوع، الذي كان سببًا في نبذ تقديس السبت، وتقديس المسيحيين الأحد بدلاً منه، ويرى إفرايم، أن تقديس المسيحيين للأحد، اتباعًا ليسوع الناصري، يعد مخالفة صريحة لما ورد في المقرا، لأن الله اختار السبت وليس الأحد، لذا فإن اليهودية على حق، والمسيحية على باطل[78].

التفسير المسيحي لسفر التكوين 26/1

ورد في الموسوعة الكنسية لتفسير العهد القديم، تفسير سفر التكوين: "يتحدث الرب هُنا بالجمع، ليُعلن ثالوثه القدوس، الذي قام بخلق العالم كله، وأهم عمل، هو خلقه الإنسان. ومعنى صورتنا: أي صورة الله، ليس في الجسد، ولكن في الروح، التي تميز بها الإنسان عن باقي الخلائق، والتي تشتمل العقل والعاطفة، ويفيد معنى كشبهنا؛ الميل للتشبه والتمثُّل بالله"[79].

2-ردّ سعديا على المسيحيين؛ في تفسير سفر التكوين 26/1

من أبرز الأمثلة على رفض سعديا، التفسير المسيحي للمقرا، ما ذكره في تفسيره لسفر التكوين، حيث ورد: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ ..."[80]. "وَقَالَ اللهُ: نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا ...".

"إن الصورة الحسنة، تتمثل في وجه الإنسان الذي خلقه الله على صورته، ومعنى على صورتنا، أي على أفضل صورة تُشبه شكل ملائكة الرحمن. وقد اشتملت الفقرة على تشبيهين؛ الأول على صورة الإله، والثانية على صورة الملائكة، ومعنى "صورتنا"؛ أن الله لديه رغبة في أن يُظهر للأنبياء، أنه وضع الإنسان في مكانة عظيمة، وهذا دليل على عظمته، وأنه شبَّه الإنسان بملك يجلس على كرسي العرش. كما أن الصورة التي خلق الله الإنسان عليها، تُشبه صورة الملائكة، وهذا تشبيه حكيم، يفيد تقارب صورة الإنسان لصورة الملائكة[81]. وقد يكون المراد بالصورة، ليس

صورة الإنسان ولكن روحه؛ أي أن الله بثَّ فيه الروح، مثلما أن الله حي، لذلك قال: على صورتنا. وعلى أي حال، لا يمكن أن نُنكر أن الإنسان شبيه في صورته، بصورة الإله والملائكة، والمقصود بالصورة هُنا، صورة الروح وليس الصورة المادية، فضلاً عن كونه حُرّ الاختيار "[82].

يرى سعديا أن المسيحيين يؤمنون بتعدد الإله، ولو كان الإله واحدًا فقط، لكتب الفقرة الواردة في المقرا على صيغة الإفراد وليس الجمع، هكذا: على صورتي، وشبهي، ولا تكن بصيغة الجمع، على صورتنا وكشبهنا! وإذا قال المسيحيون إن كل كلمات الفقرة، الورادة في سفر التكوين، ذات مغزى وليس على سبيل المجاز؛ فينبغي عليهم الاعتراف أن للخالق جسد من لحم ودم وعظم كالإنسان، وقد يقولون إن الرب ذكر وأنثى، مثل الإنسان الذي قال عنه: " ذكرًا وأنثى خلقهما" [التكوين: 27/1].

خُلقت حواء بواسطة أحد أجزاء الإنسان فقط، التي قيل قي قصة خلقها: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים, לֹא-טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ ; אֶעֱשֶׂה-לּוֹ עֵזֶר, כְּנֶגְדּוֹ " "وقال الرب الإله: ليس جيدًا أن يكون آدم بمفرده؛ فأصنع له معينا نظيره" [التكوين: 2/ 18]، ويرى سعديا أن كل هذه الأشياء التي لا يتفقون معها ويرفضونها، بمثابة هراء. وخلق حواء، ليس كخلق الإنسان في بداية الأمر، لأنها –وفق زعمهم– لم تُخلَق من تراب فقط، ولكنها خُلقت من ضلع آدم، ونفخ فيها الروح القدس الروح، بأمر الله، ولذا قد يظن القاريء لقصتها، أنها تشتمل على التثليث. ومع ذلك، إذا اعترف المسيحيون بوجود كلمات في هذه الفقرة مفسرة بشكل غير صحيح، أي على غير دلالتها، وأن مدلول النصّ لا يفيد تعريف القاريء أن شكل الإنسان كشكل الخالق، فينبغي عليهم أن يعترفوا أن كلمات: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا؛ فُسِّرت على سبيل الاستعارة، كالشخص الذي يقول "فعلنا"، و"عملنا" على الرغم من أن المعنى واحد[83].

"قال الله: نصنع الإنسان بصيغة الجمع، وهذا على سبيل التعظيم، وهو أسلوب شائع في اللغة العبرية، حيث يُكثر الملوك والرؤساء والنبلاء، من التحدث بهذا الأسلوب، فيقول: أمرنا، وقُلنا، وصنعنا، وقد ورد هذا الأسلوب في مواضع كثيرة من المقرا[84]، ويرى المسيحيون، أن هذه الفقرة

تشتمل على دليل بيّن على "التثليث"، ويزعمون أنه لو كان الخالق واحدًا، ولا يشتملُ على أكثر من إقنيم، لقال: بصورتي، كشبهي"[85]. وملخص رأي سعديا، في تفسير لـ"على صورتنا"، أي على هيئة شريفة، ليكون مسيطرًا، وخلقه على صورته، كشبهه وسلطه على المخلوقات[86].

3- نتيجة الجدل اليهودي المسيحي حول تفسير سفر التكوين

يستهجن سعديا رأي المسيحيين، ويطرح هذا التساؤل: هل تعتقدون أن هذه الفقرة تشتمل على كلمات، يمكن تفسيرها، على سبيل المجاز، أم أن كل كلمة في هذه الفقرة، ينبغي تفسيرها كما هي، تفسيرًا بسيطًا؟! وحتى في حال فسروا الكلمات، تفسيرًا بسيطًا، فهذا يجعلهم يقولون إن الإنسان في حقيقة الأمر، مثله مثل صورة الإنسان، ولذلك يكون الله –على حد زعمهم–جسدًا، لحمًا ودمًا، وعظامًا، وهذا الأمر لا يمكن أن يتصوره أحدٌ منهم. ليس هذا فحسب، بل قد يقول أحدهم إن الإله من الممكن أن يكون ذكرًا أو أنثى مثل الإنسان، وقد يستندوا في ذلك إلى ما ورد في التوراة، بأن الله خلق الإنسان ذكرًا وأنثى. وكل هذه الاعتقادات، لا يمكن أن تكون على سبيل الحقيقة، ولكنها على سبيل المجاز، وأن هذه الفقرة لا تشتمل على صورة حقيقية، بيد أنها تشتمل على تشبيه فقط، وما يريده المسيحيون؛ إقحام عقيدة التثليث في تفسيراتهم لهذه الفقرة بالذات، وذلك بتفسيرهم للتعظيم، بأنه تكثير [87].

أستنتج مما سبق؛ أن سعديا يرى أن ورود الكلمات في الفقرة أعلاه بصيغة الجمع؛ يدل على التعظيم والتوقير، في حين يرى مفسرو المقرا من المسيحيين، أن ورود الكلمات بصيغة الجمع، علامة على التثليث والتعدُّد، وأرى أن الرأي المسيحي، باشتمال الفقرة على التعدد؛ غير مقبول، لأن الله واحد لا شريك له، وأن ما ورد في الفقرة بصيغة الجمع، يدل على التعظيم وليس التكثير، كما أرى أن المسيحيين ينسبون الكثرة لله، في حين ينسب له سعديا؛ التعظيم، ولكي يُقبَل تفسير المسيحيين، يقولون بوجود تثليث في المقرا، وهو ما ينفيه سعديا جملة وتفصيلاً.

4- التفسير المسيحي لنبوة إشعياء 14/7

ورد في سفر إشعياء: לָכֵן יִתֵּן אֲדֹנָי הוּא, לָכֶם-אוֹת: הִנֵּה הָעַלְמָה, הָרָה וְיֹלֶדֶת בֵּן, וְקָרָאת שְׁמוֹ, עִמָּנוּ אֵל". "وَلكِنْ يُعْطِيكُمُ السَّيِّدُ نَفْسُهُ آيَةً: هَا الْعَذْرَاءُ تَحْبَلُ وَتَلِدُ ابْنًا وَتَدْعُو اسْمَهُ "عِمَّانُوئِيلَ"(88).

من خواص بعض النبوءات أن تحدث مرتين، إحداهما في المستقبل القريب والأخرى في المستقبل البعيد، ومن أمثلة ذلك؛ رجوع اليهود التي تمت أولاً برجوعهم من بابل وستتم ثانياً برجوعهم إلى الله بإيمانهم بيسوع المسيح. والنبوءات بمجد أورشليم التي تمت بتجديد أسوارها بعد السبي ستتم كل التمام بمجد الكنيسة المسيحية. ومن الطبع أن الذين سمعوا إشعياء، نظروا أولاً إلى تمام النبوءة في المستقبل القريب، وفهموا من الكلام المتضمن في الفقرة السادسة عشرة، إن عذراء غير مذكورة باسمها ستتزوج وتحبل، وتلد ابنًا ويأكل الزبد والعسل، وهو علامة على خراب البلاد وقبل أن يعرف أن يرفض الشر ويختار الخير أي قبل أن يبلغ نحو سن الثلاث تخلو الأرض من ملِكَيْها، أي يموت رصين ملك أرام وفقح بن رمليا ملك إسرائيل إلى أورشليم للمحاربة، لأنهما حاصرا آحاز ولم يقدروا أن يغلبوه من قبل. والمراد بالنبوءة هُنا أمران؛ أولهما خراب الأرض وثانيهما موت رصين وفقح، بعد نحو ثلاث سنين. ولكن هذا التفسير مع أنه صحيح ومقبول هو تفسير جزئي، فإن سياق الكلام يدل على حادثة أعظم من المذكورة. وفي الفقرة الرابعة عشرة: ٱسْمَعُوا يَا بَيْتَ دَاوُدَ"، وقيل في الفقرة الثالثة عشرة، أي هذه المقدمة تنبيه للسامعين:" يُعْطِيكُمُ ٱلسِّيدُ نَفْسُهُ آيَةً"، أي عذراء: ها العذراء، ليسمعوا أمرًا غريباً وعظيماً. وقيل وهو "عمانوئيل" تستحق النظر والذكر، واسم الولد مذكور اسم غريب، وعظيم فنلتزم أن ننظر إلى المستقبل البعيد فنرى تمام النبوءة في يسوع المسيح [متّى 1 :23] الذي وُلد من مريم العذراء بقوة الروح القدس، هو إنسان تام، وإله تام، فكان بالحقيقة عمانوئيل أي الله معنا. إن ولادة المسيح كانت بعد عصر آحاز بمدة تزيد على سبع مئة سنة، ولكنها آية له؛ لأن تتميم الوعد يستلزم بقاء الأمة اليهودية، وبيت داود إلى الوقت المعين من الله(89).

من البين؛ أنه لم يولد أحد فى نسل إبراهيم من عذراء إلا المسيح عيسى بن مريم، وأن بتولية مريم حقيقة إنجيلية، وأنه ليس من زرع بشر، وإن "עַלְמָה" عَالْمَاه، معناها "العذراء" التى تصير له أُمّ، وليس "بتولية" ولا "آيسا"، وكلمة "عَالْمَاه" العبرية تعنى عذراء، أي صغيرة يمكن أن تكون مخطوبة، أما "بتولية" فتعنى عذراء غير مخطوبة، بينما آيسا تعنى سيدة متزوجة، وأن " عَالْمَاه" تطابق حالة القديسة مريم تماما، بكونها عذراء وفى نفس الوقت مخطوبة للقديس يوسف، الذى انبرى لها مدافعا وشاهدا أمينا على عفتها، وبوجوده ينتزع أي ظن حولها[90].

ترى روايات التفسير المسيحية، أن "عمانوئيل"؛ لقب للمسيح الناصري، الذي وردت الإشارة إليه في الإنجيل[91]، حيث ورد: "لكن فيما هو متفكر في هذه الأمور، إذا ملاك الرب قد ظهر له في حلم قائلا يا يوسف بن داود، لا تخف أن تأخذ مريم امرأتك، لأن الذي حبل به فيها هو من الروح القدس، فستلد ابنا وتدعو اسمه يسوع، لانه يخلص شعبه من خطاياهم"[92].

وفقًا للتفسير المسيحي؛ فقد ظهر الرب على ظهر الأرض، على صورة بشر لحم ودم، وأثرت هذه الرواية التفسيرية على تفسير النبوءة، وذلك بأن صبغتها بالصبغة المسيحية، فقالت إن عمانوئيل هو الملك المسيح. وفي الحقيقة، لا يوجد أي أساس في النص الوارد، يُضفي على عمانوئيل الشخصية المسيحية. فليس هذا إلا ابن النبي، وقد مُنِح هذا الاسم، لتكون آية لكل من آحاز وشعبه، وأن الإله لن يترك شعبه في فترة صعبة كهذه، ولا يوجد أي علاقة بين عمانوئيل، وبين الولد الذي ورد وصفه في موضع آخر، وهو الإصحاح التاسع من السفر[93]، حيث ورد: "لأَنَّهُ يُولَدُ لَنَا وَلَدٌ وَنُعْطَى ابْنًا، وَتَكُونُ الرِّيَاسَةُ عَلَى كَتِفِهِ، وَيُدْعَى اسْمُهُ عَجِيبًا، مُشِيرًا، إِلهًا قَدِيرًا، أَبًا أَبَدِيًّا، رَئِيسَ السَّلاَمِ. لِنُمُوِّ رِيَاسَتِهِ، وَلِلسَّلاَمِ لاَ نِهَايَةَ عَلَى كُرْسِيِّ دَاوُدَ وَعَلَى مَمْلَكَتِهِ، لِيُثَبِّتَهَا وَيَعْضُدَهَا بِالْحَقِّ وَالْبِرِّ، مِنَ الآنَ إِلَى الأَبَدِ. غَيْرَةُ رَبِّ الْجُنُودِ تَصْنَعُ هذَا"[94]. تشتمل هذه الفقرات، على حديث عن ولد، تصطبغ شخصيته، بسمات مسيحية[95].

يُفسر سعديا الكلمات الواردة في سفر إشعياء 14/7؛ بكلمات عربية، بقوله: "هو ذا لك جارية حامل"، وكتبها بحروف عبرية: הוד׳א לך גאריה חאמל. والجارية هي فتاة صبية صغيرة،

وليست بالضرورة أن تكون عذراء، وفائدة إضافة أداة النسب "لك"؛ للتعريف أن هذه الجارية معاصرة للملك آحاز، وليست أم يسوع، الذي وُلد بعد مئات السنين[96].

مما سبق، يتبين من رأي سعديا، أن الجارية ليست السيدة مريم عليها السلام، والغلام ليس المسيح عيسى بن مريم.

5- التفسير اليهودي لنبوءة إشعياء

يرفض سعديا في عدة مواضع في ترجماته التفسيرية، لأسفار المقرا المزاعم المسيحية، وأحد النماذج المشهورة هو تفسيره نبوءة إشعياء، ونظرًا لأهمية هذه الفقرة، تتناول الدراسة تفسيرها، من خلال بعض تفاسير المقرا.

ورد في تفسير مؤلَّف "מקראות גדולות": إن الفتاة "הָעַלְמָה" أي البنت التي لم تتزوج، ستلد ولدًا ذكرًا، وتشتمل هذه الفقرة على ما يفيد أن الذي يعلم ما في الأرحام، إذا كان ذكرًا أم أنثى، هو الله. وأن الولد سيكون اسمه "عمانوئيل". ويقال إن الفتاة كانت زوجًا لأحد الأنبياء، ولكن من يقرأ هذا الكلام، يستعجب كيف تكون بنت زوجًا لرجل، وتُسمى فتاة! فسَّرَ إشعياء هذا لـ"آحاز"؛ بقوله: إن هذه معجزة وآية من عند الله، وأنه سيظل في مكانه، وفي حال رجع بيته، ووجد أن زوجته حاملاً؛ فإنها ستلد ذكرًا، وتسميه عمانوئيل، وأن هذا الولد بمثابة آية إلهية، ويرى " داڤيد قمحي" إن المقصود بالفتاة هُنا، ليست البنت البكر "בתולה"، ولكنه يقصد بالفتاة هنا؛ الصبيّة. وذكرها بهذه الصيغة، للدلالة على التأنيث، لا للدلالة على بكوريتها، لأنها كانت متزوجة بالفعل من نبي، أو كانت متزوجة من آحاز وهو الأقرب للصواب، سبب تسميته "عمانوئيل"؛ أنه منذ ولادته، سيعيش أهله في أمان، كما أن الله سيكون معهم في كل حين[97].

وورد في تفسير "עולם המקרא": أثارت هذه النبوءة مشكلات كثيرة، وينبع أغلبها من النص الوارد في المقرا، كما أن بعضها يتصل اتصالاً وثيقًا بالتفاسير المسيحية للمقرا، التي فسرت هذه الفقرة. والسؤال الأول الذي ينبغي طرحه هُنا، من هي الفتاة التي ستلد الولد؟ يُقصد بكلمة "عَالماه"؛ المرأة الصغيرة، سواءً أكانت متزوجة أم لا، وقد يكون المقصود بها؛ زوجة النبي

إشعياء، ولهذا السبب هناك من يرى أن المقصود بالولد هُنا؛ ابن آحاز الملك، لكن لا يوجد أي دليل من المقرا على صحة هذا الرأي، وأن المقصود به، أنه ابن النبي إشعياء. السؤال الثاني: كيف سيأكل الرضيع؟ يقصد أنه سيولَد، ثم يأكل بعد فترة من نموه[98].

يتبين مما سبق، أن اليهود يرفضون التفسير المسيحي، لقصة "الفتاة" التي ستلد، ويفسرونها تفسيرًا يتماشى مع العقيدة اليهودية.

وتتناول الدراسة فيما يلي، جدل سعديا للمسيحيين، في مسألة التثليث، في المبحث التالي:

المبحث الثاني: جدال سعديا للمسيحيين في عقيدة التثليث

أولاً: يشو في المصادر العبرية ونفي إلوهيته

1- يشو "المسيح" في المصادر العبرية

قال ״אברהם אבן שושן״ في مؤلَّفه המילון החדש: "يدَوَّن اسم "يشو" باللغة العبرية هكذا: ״ישו״، والأحرف الأولى من جملة: יִמַּח שְׁמוֹ וְזִכְרוֹ״[99]، ومعناها: يُمْحى اسمه، وذكراه! طمس الله اسمه، وذكراه من الوجود.[100]

وأشارت دائرة المعارف العبرية؛ إلى أن اسمه بالعبرية ״יֵשׁוּ הַנָּצְרִי״، وهو ما يقابل التسمية العربية "يِشو الناصري" بكسر الياء، تتبعها شين وليس سينًا، ويُدَوَّن باللغة اللاتينية Jesus[101]، وُلد في السنة الرابعة قبل الميلاد، وتُوفي في السنة الحادية والثلاثين للميلاد، وهو شخصية مركزية، تؤمن به المسيحية. ومنذ ظهور المسيحية "הַנַּצְרוּת" على الساحة الدينية والتاريخية؛ فإن أساس مفهوم المسيحية ودلالتها، يقوم على الإيمان بـ"يشو"، ويتضمن الاعتقاد التام بما يحمله الإيمان من معانٍ خاصة أو عامة. ووفق العُرف المسيحي، فقد تجسدت تلك الشخصية في شخص من بني إسرائيل، يُسمى "يِشوع" "יֵשׁוּעַ"، ولذا فإن الاسم "يشو"؛ اختصار للاسم "يشوع" في المصادر العبرية، الذي عاش في أرض إسرائيل "فلسطين"، خلال العشر سنين الأُوَل من القرن الأول الميلادي، أي قبل خراب الهيكل بجيلين. وحُددت مكانة يشو في المسيحية، وفق ثلاثة أركان؛ عُدّت من أركان للعقيدة المسيحية، في جُلّ كنائسها: أولاً: يرى منتسبو المسيحية، أنها متممة ومُمثلة لشريعة بني إسرائيل، وحددت هوية يشو وضاهته بالمسيح، الذي

ينتسبون إليه، كما يطلقون عليه مشيَّح "מָשִׁיחַ" أو مشوَّح "מָשׁוּחַ". ثانيًا: تُفسر المسيحية مفهوم الخلاص، الذي سوف يصنعه يشو، فبسبب موت التكفير "מִיתַת-הַכַּפָּרָה"، وهو ما يُسمى موت التطهير ليشو، فسوف يُخَلِّص كل إنسان يؤمن به، من الخطأ الذي اقترفه الجنس البشري بأكمله، ومن الحُكم الذي شُدِّد عليه فكان أكثر وطأة؛ فحُكم عليه بأقصى العقوبات، ولذلك يُعدُّ يشو هو المُخلص للبشرية جمعاء، ويُسمى المُخلِّص "Redemptor or Salvator". ثالثًا: استمرارًا للعقيدة الوثنية للمسيحية؛ ترى المسيحية، أن المسيح ابن الله؛ حيث إنه ابن سيدة، حملت من الروح القدس "جبريل"، الأمر الذي تجسدت عنه الألوهية في صورة إنسان، وهو الشكل الثاني من التثليث المسيحي، متمثلاً في الأب، والابن، والروح القدس، أي أن يشو يمثل الألوهية في نظر العقيدة المسيحية[102].

يتبين مما سبق؛ أن منتسبي المسيحية يؤمنون بالثنوية أي بتعدد الإلهه، ومن ثم فالمسيحية، ليست ديانة توحيدية، كما أنهم يضفون التجسيم على إلههم، أي يجسدون الإله في صورة إنسان، وهو المسيح، وهذا لا يجوز في حق الإله.

جادل سعديا العقيدة المسيحية، في مؤلفه "كتاب الأمانات والاعتقادات"، كما جادلها في تفسيره للمقرا، وقد خصَّص ذلك الجدل؛ للحديث عن الاعتقادات الأساسية للمسيحية، مثل التثليث، والتجسيم، ومجيء المسيح[103]، وعلى الرغم من ذلك؛ فلم يخصص سعديا مؤَّلفًا بعينه، للحديث عن جدله ضد المسيحية، وتركز جدل "سعديا" ضد العقائد المسيحية، التي ترى أن التوراة الموسوية[104]، نُسخت أي بطُلَ العمل بها، بسبب ظهور العهد الجديد "الإنجيل"[105].

"ويقوم الجدل الديني ضد اليهودية قبل "سعديا"، في الأساس على نقد المقرا، وهو غير متأثر بأي تأثير مسيحي في هذا الشأن؛ وظهر من خلال "كتاب الدين والدولة" "כתאב אל-דין ואל-דולה"؛ لمؤلفه "علي بن ربن الطبري" –والكتاب دُون بواسطة رجل مسيحي، دخل في دين الإسلام– حيث زعم علي الطبري في مسألة النسخ، أن "المسيح عيسى بن مريم" و"بولس؛ نسخا توراة موسى، ولذلك من الجائز للمسلمين أيضًا، أن ينسخوا شريعة المسيحيين"[106]. "وفي معرض

جدل "سعديا"، ضد نسخ التوراة، يعترف "شلوسبرج"، أن هناك بعض الآراء الواردة في كلام "سعديا"، اقتبسها من خلال ما ورد في المقرا، من سفر إرميا، من الإصحاح الواحد والثلاثين، وكذلك من سفر عوبديا؛ وهى موجّهة ضد المسيحية"[107].

واستهلَّ "سعديا" كلامه، بالحديث عن أزلية التوراة أو خلودها، بقوله إن الأنبياء قالوا إن التوراة ستبقى إلى الأبد، واستشهد ببعض النصوص المقرائية، ويمكن القول إنه استشهد بثلاثة مواضع من المقرا: الموضع الأول: التثنية 33:4. الموضع الثاني: إرميا: 31: 34–35. الموضع الثالث: ملاخي: 3: 22–23. ويُعتَقَد أن الموضعين الأخيرين؛ لهما مغزى واضح لأن المسيحيين، استعملوا سفر إرميا في "الإنجيل"، وبصورة خاصة الإصحاح الواحد والثلاثين منه. فضلاً عن أنهم استعملوا سفر ملاخي"[108]، وخاصة الفقرة التي ورد فيها: "هأَنَذَا أُرْسِلُ إِلَيْكُمْ إِيلِيَّا النَّبِيَّ قَبْلَ مَجِيءِ يَوْمِ الرَّبِّ، الْيَوْمِ الْعَظِيمِ وَالْمَخُوفِ"[109]. "حيث قالوا إن هذين الموضعين، يُبشران بقدوم المسيحية، وهى الدين الجديد الذي سيظهر بعد اليهودية، وفيما يتعلق بأزلية التوراة؛ فقد ادّعى كثير من اليهود، أنه إذا كانت هناك نية، لبقاء التوراة حتى وقت مُحدد، إلى أن تأتي شريعة جديدة بعدها، كانت سوف تُشير إلى هذا الأمر تفصيلا"[110].

مما سبق؛ أرى أنه يجوز نسخ التوراة، وذلك وفق رأي اليهود أنفسهم؛ لأنه مثلما يتغير الرُطَب من الخضراء إلى الحمراء فيمكن أن تُنسَخ التوراة، وكما أن الناس يكونوا أغنياء، ثم يُصبحوا فيما بعد فقراء، أو أنهم يكونوا أحياءً ثم يموتون، يُبصرون ثم بعد ذلك عُميانًا، كذلك يمكن أن تتبدل التوراة. وكما أن الإنسان يكون مأمورًا بالصيام في وقت ما، وتناول الطعام في وقت آخر، فإن التوراة يمكن أن تأمر ببعض الأفعال المُحددة، الموقوتة بزمن مُعين، ثم تُلغى تلك الأفعال في زمن آخر.

ومن الجدير بالإشارة؛ أنه على الرغم من أن العمل يوم السبت جائز استنادًا للعقل، لكنه مُحرَّم استنادًا للوصايا السمعية[111] "מצוות שמעיות"[112]، يمكن حينئذ أن تجيز إحدى الوصايا المنطقية العمل يوم السبت، وكما أن شريعة موسى جاءت بدلاً من شريعة إبراهيم، فمن المحتمل

أن تأتي شريعة جديدة بدلاً من الشريعة الموسوية"[113]. فلم ينفذ المسيحيون، وصايا الإنجيل قبل موسى، ولذلك نسخت التوراة الموسوية، الشرائع الإلهية السابقة[114].

وكان "سعديا" وجّه اهتمامه حينئذ، إلى ما رآه أنه بمثابة ادعاء قوي في مسألة نسخ التوراة، أعني بذلك؛ إمكانية بعثة نبي جديد، ينسخ توراة موسى، ويُبرهن[115] على هذا بواسطة معجزات كبيرة تجري على يديه، أكبر من تلك المعجزات التي حدثت مع موسى عليه السلام؛ ويمكن أن يكون المقصود من كلام سعديا هو النبي محمد ﷺ، وذلك لأن المسيحيين اعتقدوا أن "عيسى بن مريم" "ישו" هو المسيح "משיח"، وفي نفس الوقت إله، ولا يقولون إنه نبي"[116].

"ومع كل هذا؛ قال المسيحيون، إن معجزات "المسيح عيسى بن مريم"[117] كانت أكبر من معجزات موسى[118]، ولذلك كانت له سُلطة وصلاحية أكبر من موسى[119]. "ويزعم المسيحيون، أن عيسى بن مريم مذكور في العهد الجديد، وهو النبي الجديد الذي تحدث موسى عنه"[120]، ذلك لأن موسى قال للآباء: إن نبيا مثلي سيقيم لكم الرب إلهكم من إخوتكم، وله تسمعون في كل ما يكلمكم به، ويكون أن كل نفس لا تسمع لذلك النبي تباد من الشعب، وجميع الأنبياء أيضا من صموئيل فما بعده، جميع الذين تكلموا، سبقوا وأنبأوا بهذه الأيام[121].

2- نفي ألوهية المسيح

تعرض الوصف الدقيق لشكل "يشو"؛ إلى تركيز الجدل حوله، ووصُفت تلك الجدالات أنها، حادة داخل العقيدة المسيحية، على مدار مئات السنين. هل كان بَشَرًا (نبيًا أو مسيحًا)، أو أنه تجسيد للإله، في صورة بَشَر، وما العلاقة بينه وبين أبيه الذي في السماء؟ يتبين من الصيغة التي شاع استعمالها على مدار السنوات؛ أن الألوهية تشتمل على ثلاثة أقانيم؛ هي: الأب، والابن "يشو"، والروح القدس؛ وهذا كله لا يُحسب في نطاق التعدد، بيد أنه شيء واحد، وذلك وفق معتقد المسيحيين. ولكن إمكانية وجود ثلاثة، في صورة واحدة، كان من الأمور المنبوذة من قِبَل بني البشر[122].

ورد في الكتاب المقدس: "هذا هو موسى الذي قال لبني إسرائيل: نبيًا مثلي سيقيم لكم الرب إلهكم من إخوتكم، له تسمعون"[123]. وهو النبي الجديد، الذي تحدث عنه موسى عليه السلام في التوراة[124]، حيث ورد: "يُقِيمُ لَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ نَبِيًّا مِنْ وَسَطِكَ مِنْ إِخْوَتِكَ مِثْلِي. لَهُ تَسْمَعُونَ. حَسَبَ كُلِّ مَا طَلَبْتَ مِنَ الرَّبِّ إِلهِكَ فِي حُورِيبَ يَوْمَ الاجْتِمَاعِ قَائِلاً: لاَ أَعُودُ أَسْمَعُ صَوْتَ الرَّبِّ إِلهِى وَلاَ أَرَى هذِهِ النَّارَ الْعَظِيمَةَ أَيْضًا لِئَلاَّ أَمُوتَ. قَالَ لِيَ الرَّبُّ: قَدْ أَحْسَنُوا فِي مَا تَكَلَّمُوا. أُقِيمُ لَهُمْ نَبِيًّا مِنْ وَسَطِ إِخْوَتِهِمْ مِثْلَكَ، وَأَجْعَلُ كَلاَمِي فِي فَمِهِ، فَيُكَلِّمُهُمْ بِكُلِّ مَا أُوصِيهِ بِهِ"[125].

بالإضافة إلى ذلك، فإن المناظرة اليهودية المناهضة للمسيحية، قصة مجادلة الأسقف "קצת מג׳אדלת אל-אסקף" "מעשה ויכוח ההגמון"، حدثت في وقت متزامن مع فترة حياة "سعديا"، وكان أحد طرفي المناظرة؛ هاجم ألوهية "عيسى بن مريم"، من خلال مقارنة المعجزات التي تمت على يديه، بمعجزات الأنبياء. كما أنه عرض لليهود، أنهم هم من زعموا ألوهية المسيح عيسى بن مريم، استنادًا للمعجزات التي تمت على يديه[126]. "ومنذ هذه اللحظة، وجّه "سعديا" اهتمامه إلى البراهين المقرائية، التي استشهد بها من يطالبون بنسخ التوراة"[127]. وتشتمل هذه البراهين، على فقرات من مواضع متنوعة من المقرا، منها: سفر التثنية דברים לג ב، وإرميا ירמיה לא ל، وعوبديا עובדיה א א، وما ورد في سفر حبقوق חבקוק ג ג. ومن ثم أعلن "سعديا" أن آراءه في مسألة نسخ التوراة، موجّهة ضد المسيحيين، ولا توجد أية إشارة تدُل على أنه قصد بهذا الكلام، توجيهه إلى المسلمين، يتبين أن كثير من آراء "سعديا"، في مسألة نسخ التوراة، إنما يقصد بها نقد الآراء المسيحية، وليست الإسلامية"[128].

أرى أن الفقرات الواردة في كلا الكتابين، أي التوراة والإنجيل؛ وردت للتبشير بـ"عيسى" عليه السلام، كونه نبيًا من عند الله، أو للتبشير بالنبي محمد ﷺ، ليكون خاتم الأنبياء والمرسلين.

ثانيًا: الجدل حول التثليث

يتناقض مفهوم التوحيد في العقيدة اليهودية، مع مفهوم التثليث في العقيدة المسيحية، لذا سأعرض لمفهوم التوحيد وما يتعلق به من أركان، ثم أقارن بينه وبين مفهوم التثليث المسيحي:

1- العلاقة بين التوحيد والإيمان عند فلاسفة اليهود

إن التصديق بوحدانية الإله هى الركن الأصيل الموصل إلى التصديق بوجود الإله، ولذلك يؤكد فلاسفة اليهود، في العصور الوسطى، على مركزية التصديق بوحدانية الإله(129)، وأن من ينكر وحدانية الإله؛ يخرج عن الملة اليهودية، لأنه أنكر أصلاً من أصول الشريعة، وهو الركن الأسمى الذي يتوقف عليه جميع أركان العقيدة اليهودية(130). وسبب أن وحدانية الإله هى الركن الرئيس الذي يتوقف عليه جميع الأركان؛ أن الوحدانية تعني عدم الاعتراف بعبادة الأوثان، والغاية المرجوة من كل الشريعة، والأساس الذي تقوم عليه، ويدور عليه ما ورد فيها من أحكام، هى نبذ عبادة الأوثان ومحو آثارها، وهى الغاية التي تتجسد في الأركان الخمسة الأولى من أركان العقيدة، حيث إنها تؤصل لوجود الإله، ووحدانيته، ونفي تجسيمه؛ ذلك لأنه في حال عدم قبول تحريم تجسيم الإله، لا يمكن التصديق بوحدانيته، فضلاً عن وجوب قِدم الإله عن العالم، وأنه وحده المستحق للعبادة؛ إذًا فالهدف المنشود من الشريعة؛ يتمثل في اجتثاث عبادة الأوثان، لذلك فإن الأركان الخمسة الأولى؛ تُعد هدفًا أصيلاً لهذا الغرض المرجو(131).

يتضح من هذا؛ أن الشريعة تطالب بترسيخ المعتقدات الصحيحة، وأنها أدلة على كون الشريعة من عند الله، وأن التمسك بالمعتقدات الصحيحة التي تتعلق بالإله، شرط مُسبق للمحافظة على الشريعة بطريقة صحيحة، في حين أن التمسك بالمعتقدات الخاطئة فيما يتعلق بصفات الإله؛ يفيد عبادة الأوثان، أي أن من يحافظ على وصايا الشريعة اليهودية، ويعتقد في الوقت ذاته بتجسيم الإله، يكون كعابد الأوثان(132).

ويُفرق ابن ميمون في مؤلفه دلالة الحائرين(133)، بين الشرائع المتعلقة بوجود الإله، ووحدانيته، وتحريم تجسيمه، وقِدمه، وأنه وحده المستحق للعبادة من جانب، وبين الشرائع المتعلقة بصفاته، وحدوث العالم، وقيادة العالم، والعناية، والمعرفة، والنبوة، وأسماء الإله، من جانب آخر، لأن الأخيرة هى الأركان المذكورة دائمًا في أسفار الأنبياء(134).

يتضح مما سبق؛ أن التصديق بوجود الإله ووحدانيته وقدمه، وأنه منزه عن التجسيم، هي ذروة سنام العقيدة اليهودية، أي أن الألوهية وما يتعلق بها، هي أساس الملة اليهودية، ومن ينكر أحد الأركان؛ يخرج عن الملة اليهودية.

2- التصديق بوجود الإله وما يتعلق به من أركان

تبدأ عقيدة التوحيد في المقرا، من لدُن النبي إبراهيم عليه السلام، حيث إنه أبو المؤمنين، حيث ورد في سفر الخروج: "أنا الرب الذي أخرجك من أرض مصر، من بيت العبودية، لا يكن لك آلهة أخرى على ظهري"[135]، لذلك فإن "الركن الركين، وعمود الحِكَم، للعقيدة اليهودية الصحيحة؛ التصديق المُطْلَق بإله واحد، يعلم كل شيء، وموجود في كل مكان، ويستطيع فعل كل شيء، وأنه علة الموجودات لكل الخلق، ومن ينكر هذا الركن، من شأنه تقويض العقيدة اليهودية برُمتها"[136].

"إن ما يجب أن يصدِّق به كل من ينتسب إلى دين بعينه؛ هو وجود الإله لأنه سبب كل الموجودات، ووجود الموجودات متوقف عليه، في حين أن وجوده غير متوقف عليهم"[137].

ينبثق عن ركن "وجود الإله"، أركانا فرعية، ومن ينكر أحد الأركان الفرعية، يكون كالمنكر للرُكن الأصلي الذي انبثقت عنه تلك الأركان، وهي: الوحدانية، ونفي التجسيم، وأن وجوده غير متوقف على زمن، وأنه مُنَزَّه عن النقائص، وفيما يلي، تلقي الدراسة الضوء باقتضاب، على هذه الأركان:

الركن الأول: الوحدانية

يتبين أن وحدانية الإله، واجبة للركن الخاص بوجود الإله، لأنه لو لم يكن واحدًا، لكان أكثر وبناءً على هذا؛ يكون مُرَكَّبًا، وتركيبه يكون سببًا لوجوده، وبهذا لا يكون واجب الوجود من تلقاء نفسه[138].

مما سبق يتبين، أن الإله إذا لم يكن واجب الوجود من تلقاء نفسه، فلا يوجب له الوحدانية، ومن ثم يجب في حقه الوحدانية.

الركن الثاني: نفي التجسيم

إن كونه ليس جسمًا، أو قوة في جسم، لازم للركن الخاص بوجود الإله، لأن كل جسم، مُرَكَّب من مادة وصورة، وكل ما هو مُرَكَّب؛ يكون تركيبه هو سبب وجوده، وإذا قيل إن أي جسم؛ غير مُرَكَّب من مادة وصورة بالضرورة، لكن الجسم من حيث كونه جسمًا، فلا يشتمل على أي تركيب على الإطلاق، وهو واحد[139]. وقد يُقال إن الإله جسم، على الرغم من كونه واحدًا، لكن هذا لا يجوز في حقه، لأنه لو كان جسمًا؛ لكان له نهاية، أو نِدّ، وبذلك يكون شبيهًا ببقية الأجسام، وتكون قوته لها حدّ، وهذا مستحيل في حقه، لأنه ليس له مثيل أو نِدّ"[140].

قال سعديا في كتاب الأمانات والاعتقادات: "وهناك فرق مسيحية، ترى الأولى أن مسيحهم جسمًا، وأن روحه من الخالق تعالى. والثانية ترى أن جسمه مخلوق وروحه من الخالق، والثالثة ترى أن جسمه وروحه مخلوقان، وفيه روح أخرى من الخالق، وأما الرابعة، فتقيمه مقام الأنبياء فقط"[141].

ثم ردّ سعديا على معتقدات الفرق المسيحية، بقوله: "إن كل ما يوميء إليه في هذا المعنى، من جوهر أو عرض أو صفة لجوهر، أو عرض، فلا يجوز منه كثير ولا قليل في معنى الصانع، لأن هذا الصانع تبارك ثبت له، أنه صانع الكل، فلم يبق جوهر ولا عرض ولا ما يوصفون به، إلا وقد انحاز وانماز واجتمع، وصحّ أن هذا الصانع صانعه، فقد امتنع واستحال أن يقال عليه شيء مما هو لم يصنعه، وكل ما يوجد في كتب الأنبياء من صفات الجوهر، أو العرض فلابد من أن يوجد في اللغة لذلك معان غير التجسيم؛ حتى يتوافق ما أوجبه النظر. وكل ما نقوله نحن معاشر المؤمنين، من أوصافه، مما يتشبه بالتجسيم، فإن ذلك مِنّا تقريب وليس تمثيل، وليس على مُجسّم الكلام الذي نقول مثله في الناس"[142].

وأضاف سعديا قائلاً: "فلا يغالطونك أيها الناظر في الكتاب، ويدخلوا عليك الشبه من قولك كان، ومن قولك أراد، ومن قولك رضى، وغضب وما أشبه ذلك، وكذلك مما في الكتب، فإن هذه الألفاظ، إنما نقولها بعد ثبات الأصل، على ما قدّمناه، لتَرُدّ إليه وتحمل عليه، لأن البناء

إنما يُبْنى من الأساس إلى فوق، ليس يُبنى من فوق إلى أسفل، فلا تتحير بسبب صفة، تراها في الكتب، أو تجدنا مجمعين عليه، فترجع بها في شكّ على الأصل، الذي قد صحَّ وثبت على الحقيقة"[143].

الركن الثالث: وجود الإله غير متوقف على زمن

إن كون وجود الإله غير متعلق بزمن بعينه؛ أمر ضروري للركن الخاص بوجود الإله، لأنه إذا كان خاضعًا لمقياس الزمن؛ لم يكن سببًا في وجود كل الموجودات، لأنه استنادًا لهذا المعنى؛ يكون الزمن كان قبل أن يكون، وبذلك يكون موجودًا قبل أن يوجد هو؛ فيكون بحاجةٍ إلى موجِد، ولا يكون وجوده سببًا لوجود بقية الموجودات، وإن كان وجوده متزامنًا مع وجود الزمن، فلا يكون واجب الوجود من تلقاء نفسه، بل يكون بحاجة إلى غيره، وهو الزمن؛ لكي يوجِده، فيجوز أن يتصف بالعدم، فيكون غير واجب الوجود، وإذا كان وجوده متوقف على الزمن؛ يكون وجوده غير واجب الوجود من تلقاء نفسه، وهذا محال في حقه الإله[144].

الركن الرابع: تنزيه الإله عن النقائص

إن تنزيه الإله عن النقائص، أمرٌ حتمي، على وجود الإله؛ لأنه إذا كان ناقصًا؛ كان بحاجةٍ إلى غيره؛ وبذلك لا يكون واجب الوجود من تلقاء نفسه، بل من غيره. وإن كل مُركَّب بحاجة إلى مُركِّب وصانع، ثم يوجب تركيب أجزائه، ولن يكون هكذا واجب الوجود بذاته، بل سيكون واجب الوجود بغيره، وسوف يكون محتاجًا إلى غيره، وسوف يكون غيره أكبر منه كما يكون صانعًا له، وبهذا لا يكون واجب الوجود من تلقاء نفسه، إلا أن وجوده يكون نابعًا من غيره، ومن يكون وجوده متوقفًا على غيره، يكون ممكن الوجود"[145].

بناء على ما سبق؛ فالإله منزه عن التجسيم، لأن التجسيم نقص، والإله منزه عن النقائص، ومن يقول إن الإله جسم أو قوة في جسم، يكون كالمنكر لوجود الإله.

ثالثًا: مفهوم التثليث في المصادر العبرية

كانت هناك ضرورة مُلحة؛ لترجمة مصطلح "تثليث" العربي إلى اللغة العبرية، فضلاً عن تفسير المعنى الكامن فيه؛ فعندما تطورت المسيحية القديمة، واتسعت أرجاؤها، كان على مثقفيها ومفكريها، أن يضعوا توصيفات لمفاهيم الدين الجديد، وكانت تلك التوصيفات بحاجة إلى مفاهيم مناسبة، تتماشى مع الدين الجديد؛ كي لا يكون أقل من أي عقيدة أخرى، فاستطاع المسيحيون في حالات محددة، استعمال المفاهيم الفلسفية، والدينية، التي راجت في العالم الهليني(146)، بيد أن المصطلحات التي تطورت في المسيحية، مثل مفهوم التثليث، الذي يتصل اتصالا وثيقًا بالإله، أو تجسيده؛ أصبح عائقًا وكان بمثابة تحدٍ لُغويٍ، في وجه المصطلحات الدينية المسيحية الوليدة، وعلى الرغم من الصعوبات الجمة التي واجهت المسيحيين آنذاك؛ نجح هؤلاء المسيحيون، في إكساب كثير من المصطلحات الدينية، معاني جديدة، وذلك بتأثير كثير من الثقافات عليهم؛ فضلاً عن كثير من اللغات، مثل اليونانية، واللاتينية، والسريانية.

وعندما اتسع نطاق المسيحية؛ كانت هناك ضرورة لترجمة مصطلحات مسيحية بعينها، إلى لغات متعددة، ولذلك فإن اليهود المتنصرين، خلال القرون الأولى للميلاد؛ استحدثوا مصطلحات عبرية أو أرامية، وذلك من أجل التعبير عن عقائدهم الجديدة. ولم يعثر الباحثون على نصوص من تلك الفترة، يمكن من خلالها، تتبع التطور الذي حدث، بيد أنهم اجتهدوا للوصول إلى تلك المعلومات، من خلال القراءات للتطور الديني للعقيدة المسيحية(147).

أما في العبرية المقرائية، فلم يُعثَر على مفهوم للمصطلحات الدينية الجديدة للمسيحية الوليدة، كما أن حاخامات اليهود، الذين لم يعرفوا المعنى الدقيق للعقيدة الدينية المسيحية، ولم يتجادلوا معها، لم يدخلوا أي تطورات على هذا المصطلح. وفي حقيقة الأمر، إن اليهود لم يكن لديهم نزعة نقدية دينية، في إطار اللغة العبرية ضد المسيحية، وذلك خلال العقود الأولى من الميلاد. وعندما بدأ النقد اليهودي المناهض للمسيحية، باستعمال اللغة العبرية في الجدل؛ وجد المجادلون اليهود أنفسهم في مأزق، بسبب عدم توفر هذه المصطلحات الدينية المسيحية الجديدة، في اللغة

العبرية؛ فوقفوا عاجزين عن ترجمة المصطلحات المسيحية إلى اللغة العبرية، فسعى الباحثون جاهدين، لمعرفة كيفية حل تلك المعضلة(148).

وسأعرض التطور الذي طرأ على مصطلح "التثليث"؛ حيث ترى العقيدة المسيحية، تؤمن أن الإله الواحد، بمثابة أقنوم يعني وجود أو كينونة مثلثة، وهذا يعني أنه يشتمل على ثلاثة مناظير، أو علاقات متصلة ببعضها؛ هي: الأب، والابن، والروح القدس، فحاول اللغويون اليهود جاهدين، في إيجاد مصطلح عبري يكافيء هذا المعنى الجديد لدى المسيحيين، فاستحدثوا مصطلح: تثليث "שִׁלּוּשׁ"(149)، ثم استعمله فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، بداية من سعديا، في مؤلفه "كتاب الأمانات والاعتقادات"، كما استعمل فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، كلمة "أقنوم"، لتضاهي معنى كينونة، وثلاثة أقانيم، لتعني التثليث، وكان من أبرز من استعملها؛ "داود بن مروان المقمص" في كتابه "عشرون مقالة"، وكتاب "قصة مجادلة الأسقف"، لكاتب يهودي مجهول الهوية، وفي القرن العاشر الميلادي؛ استعمل القرائي "يعقوب القرقساني"، كلمة أقانيم(150)، ثم تلاه في استعمال ذات الكلمة؛ يوسف البصير (151).

رابعًا: التثليث عند سعديا

كان من أبرز كتب الجدل اليهودية ضد المسيحية، كتاب حروب الرب ספר מלחמות ה'، الذي دونه "يعقوب بن رأوبين"(152) "יעקב בן ראובן"، حيث قال إن كلمة "Trinitas"، اللاتينية، ومعناها الثالثوث؛ تضاهي معنى: جسم مركب من صورة، وصفات(153). ويتعارض ركن التثليث مع عقيدة بني إسرائيل، التي تؤمن بوجود إله واحد، وأنه قادر، وقدرته لا يحدها حدّ، وأنه كامل غاية الكمال. وأن قدرته وحكمته وإرادته، وكثير من صفاته، غاية في الكمال. ولا يشترك معه أحد في كماله، ولا يمكن أن يتصف بالتعدد أبدًا. كما أنه واجب الوجود، أي أن وجوده من ذاته وليس من سواه(154).

أوجد متحدثو اللغة العربية، مصطلحات أخرى تُعبِّر عن التثليث، وذلك وفق المفاهيم المختلفة الكامنة في كلمة تثليث؛ مثل اشتمال الكلمة على صفات تجسيمية، وتعدد للصفات،

وتعدد للذات، وإضفاء الأنسنة على الإله، وقد ظهر جزء من هذه المفاهيم، لدى سعديا جاؤون، حيث تطرق إلى التثليث بمعنى تعدد الصفات، في مؤلفه "كتاب الأمانات والاعتقادات"، وقد تأثر في ذلك بفلاسفة المسلمين وعلمائهم[155].

ولم يكتف سعديا، باستعمال كلمة أقانيم في مؤلفه الفلسفي، الأمانات والاعتقادات فقط، بيد أنه استعمله في تفسيره للتوراة، حيث قال: "ويستشهد المسيحيون بهذه الفقرة، ويستعملونها دليلاً لمنهجهم في عقيدة التثليث، ويزعمون أن الخالق لم يكن واحدًا بدون أقانيم، وتلك الأقانيم الثلاثة؛ هي التي خلقت الإنسان، لذلك جاءت بصيغة الجمع في سفر التكوين 26/1 "نصنع"، أما حواء زوجة آدم عليه السلام، فقد خلقها أقنوم واحد فقط وليس الثلاثة، حيث وردت قصة خلقها، بصيغة المفرد "أصنع".

كان اليهودي–القرائي "طوبيا بن موشي" "טוביה בן משה"، الملقب بالناسخ، من أوائل المترجمين اليهود، الذي ترجم المصطلح المسيحي إلى اللغة العبرية، حيث ترجم "أقانيم" إلى "אקיונים"[156]، ومعنى "إقون" "איקון" أو "إقونا" "איקונא"؛ صورة، شكل، وقد يفيد معناها؛ تمثال، وقد استعمل المترجم مجهول الهوية، الذي ترجم "قصة مجادلة الأسقف" المدون باللغة العربية–اليهودية إلى اللغة العبرية، تحت عنوان؛ "نستور هكومر" القس نستور "נסתור הכומר"، حيث ترجم "אקאנים" إلى קנינים، لتفيد معنى التثليث، وهي قريبة في لفظها من איקיונים، קנימים، קנומות، واستعمل المترجم هذه الكلمة، لتفيد الأنسنة والتجسيم، والصورة، التي تتمثل في الإله، وفق المعتقد المسيحي[157].

خامسًا: بطلان التثليث، والتناقض الموجود به

يُعد التثليث؛ الركن الأول من أركان العقيدة المسيحية، ومفاده أن المسيحيين يؤمنون بوجود ثلاثة أقانيم، أي أن الألوهية تشترك وتتثلث في ثلاث صفات، أو ثلاثة أشكال مختلفة، وماهية الثلاثة واحد فقط؛ الأول الأب، والثاني الولد المولود من خلال الأب، والثالث الروح القدس، الذي أُفيض عليه من الأب والابن. وهم مختلفون على سبيل المثل، في الاستطاعة والحكمة، والإرادة،

ويقولون إن الأب يتجسد فيه القدرة، والابن يتجسد فيه الحكمة، وروح القدس، يتجسد فيه الإرادة، وأن كل آخَر من الثلاثة هو إله، ويشبه الاثنين الآخرين في القوة والإرادة[158].

وفق معتقد المسيحيين، إذا كان الابن المولود من خلال الأب، يشبه أباه، لكن الأب مولود أيضًا، وإذا كان الأب مولودًا، فإنه معلول وليس علة، ومحاط وليس محيط، ووجوده غير واجب الوجود، لأنه موجود من غيره، ولذلك قيل في الروح القدس؛ إذا كان أفيض عليه من الأب والابن ويشبههما، فإن الأب أيضًا مُفاض عليه، ومن ثم فإنه غير واجب الوجود. كما أنه من غير الممكن الإيمان أن الأب يشتمل على كل الكمال، وغير مقبول عقلاً، لأنه إذا كان الأمر كذلك، فلماذا من الضروري أن يلد الابن –وفق معتقد النصارى– الذي يشبهه في الألوهية، ولماذا كان من الضروري الفيض على الروح القدس، وهو أيضًا إله مثله؟![159]

مماسبق؛ يتبادر هذا التساؤل في الذهن: متى ولد الأب الابن؟ فإذا كان الجواب؛ أنه وُلد خلال وقت معين، فهذا معناه؛ أنه كان في فترة من الزمن غير موجود، وأن بداية وجوده مرتبط بوقت ولادته، ومن ثم فهو ليس أبديًا، وإذا كان في بداية الزمن، أن حدثت الولادة بعد فترة، فهل يُعقل أن يلد الأب الابن؟ وحيث إن الله واجب الوجود، وأن وجوده أبدي لا يحده بداية أو زمن؛ لذا فإن قول النصارى أن الابن هو وليد الأب، غير مقبول عقلاً أو اعتقادًا، لأن هذا يعني أنه في فترة معينة لم يكن الابن موجودًا، وهذا يتناقض مع مفهوم صفة الوجود لله تبارك وتعالى، ومن ثم فإن معتقد النصارى، في هذا الجزء، باطل.

هناك منهم، من يريد توضيح الأمور، ويرى أن الأب يلد دائمًا، وأن الابن يولَد دائمًا دون توقف، وهذا يستلزم أن يكون الزمن مُكوَّنًا من أوقات كثيرة، وإذا كان الأمر كذلك؛ فهذا مفاده أن الابن سيلحقه الضُّر من حين لآخر، وبعدما يلحقه الضُّرّ، يتعافى منه، وهكذا في حلقة متواصلة، وإذا كان الأمر كذلك؛ فهذا معناه أنه غير أزلي مثل الأب؟ ويشبه هذا التناقض؛ مسألة الفيض التي يقولون عنها إنها تكون من قِبَل الرب أو من كلٍ من الأب والابن، ومن ثم فهذا الأمر يكون خلال فترة زمنية معينة، وإذا حدث خلال زمن، فهذا يعني أنهما غير أزليان[160].

سادسًا: مجادلة سعديا للمسيحيين؛ لإثبات التوحيد لله، ونفي التجسيم التثليث عنه

يقول سعديا: "إنّي لما وصلت إلى باب معرفة الصانع، رأيت آخرين –المسيحيون– يسومون تصويره في أوهامهم جسمًا، وآخرون لا يفصحون بتجسيمه، لكنهم يطالبون له الكمية أو كيفية أو مكان أو زمان، أو ما أشبه ذلك فمطالبتهم هذه، هي المطالبة بالجسم بعينها، إذ هذه الأوصاف هي معاني الجسم، فقدمت هذه المقدمة، لأزيل موهوماتهم، وأريح النفس من مؤونتها، وأحقق أن كون معنى الباري في غاية اللطف، هي صحته، ووجودنا له بعقولنا، أدق من كل معلوم، هي حقيقته"[161].

فكان ردّ سعديا على المسيحيين، بقوله: "والذين راموا أن نريهم جسمًا، فلينتبهوا من غفلتهم! أليس الجسم هو كان أول معلومنا، وبما فيه من الآثار، فحصنا وفتشنا، حتى وصلنا إلى معرفة صانعه ... فهل كان الجسم الذي التمسنا له الصانع، شخصًا معروفًا بعينه، حتى يجوز أن يكون صانعه شخصًا، آخر سواه، إنما التمسنا صانعًا لكل جسم رأيناه، وعقلناه، فكل جسم يحصل في فكرنا، فهذا الصانع، صنعه وهو خارج عن ذلك، والذين التمسوا ما وراءه، فقد دحضنا ما راموه، من جهة الإنسان العالم، ووجوب تناهي علمه، بتناهي قوّته، ومن جهة المعلوم أنه لم يبلغ إلى نهاية، فينقطع، لم ينحصر للنفوس، ومن جهة الأصل الذي عليه، بنيت العلوم بأسرها، فأزيد ذلك هاهنا، شرحًا، وأقول: فلعل ظانًا يظن أنه يمكن ... بعد هذا المعلوم، معلوم آخر، وإنّما فكر أحد الناس لم ينله، وأفكارهم أجمعين لم تصل إليه، فأقول إن هذا وهْم فاسد، من أجل أن جميع المعلومات إنما تُعْلَم بتوسط الجسم[162].

قال سعديا: "إن صانع الأجسام لمّا كان ليس من جنسها، وكانت الأجسام كثيرة، وجب أن يكون هو واحدًا، لأنه إن زاد على الواحد، وقع عليه العدّة، ودخل تحت رسوم الأجسام، وأيضًا لأن العقل إنما قضى في معنى الصانع بما لابد منه فالواحد، هو الذي لابد منه، وأمّا ما زاد عليه فمنه بدّ، وغير محتاج إليه. وأيضًا لأن الصانع الواحد، ثبت بالدليل الأول الذي هو دليل الحدث، وأما ما زاد عليه، فيحتاج إلى دليل ثان، سوى ذلك الدليل، ليدل عليه، ولا سبيل إلى

دليل ليس من جهة الحدث بوجه، وبعد هذه الثلاثة أدلة على أنه واحد، أقول إن كل حجة تبطل كون الاثنين، فهي جدة للواحد، وقد وقفت على ما تقدم، من ردّنا على أصحاب هذا المذهب. وأقول هاهنا أيضًا، إني وجدت هؤلاء إذا قيل لهم، لم أسندتم الموجودات كلها إلى أصلين فقط، ولم تزعموا أن لكل نوع منها أصلا على حدته، يقولون إنّا رأيناها وإن كثُرت، فنونها تجتمع على النفع والضرّ، ولا ثالث بينهما... فخرجت هذه الحجج موافقة لما قالت الكتب، من أنه ليس خالق غير الواحد، كقولها: "فاعلم أنه الرب الإله هو، وليس سواه"(163)، وكما في مواضع أخرى من التناخ؛ كما ورد في إشعياء 22/45 (164).

"فإن قال قائل: ما معنى هذين الاسمين المستعملين دائمًا في التناخ: يهوا وإلوهيم؟ قلنا قد أحكم أنهما لمعنى واحد، كقوله: "أنا الرب وليس سواي"(165). كما ورد في موضع آخر: "أليس أنا الرب ولا يوجد إله غيري؟!"(166). وإن قال قائل فما معنى هذين الاسمين المستعملين دائمًا، في المقرا؛ يهوا وإلوهيم؟ قلنا قد أحكم أنهما لمعنى واحد، مثلما ورد: "لأنه كذلك قال يهوا خالق السماوات، فهو الإله"(167). وكما ورد في سفر المزامير: "اعلموا أن الرب هو الإله"(168)، فالإله واحد(169).

وبعد تأملي هذا، وإحكامي له، عدتُ إلى الكتب المقدسة، فوجدت فيه إبطال الغيرية عنه، كما ورد: "ليس سواه"(170)، كما ورد نفس المعنى، في سفر أيوب 26/14؛ ثم أقول وفي هذا الباب، غلط النصارى، فاعتقدوا فيه غيريّة، فأداهم ذلك إلى أن جعلوه ثلاثة، فخرجوا إلى الإلحاد، وهوذا أثبت ما عليهم، من الردّ من المعقول، وبالواحد الحقيقي الوحدانية أستعين، وليس أقصد بهذا الرد على عوامّهم، إذ عوامّهم لا يعرفون إلا التثليث المجسم فقط، فلا أشغل كتابي بالردّ على مثلهم، لبيانه وخفة مؤونته، ولكن أقصد إلى الردّ على خواصهم، الذين زعموا أنهم يعتقدون التثليث، بنظر ودقة فهْم، وجاءوا إلى هذه الثلاث صفات، فتعلقوا بها وقالوا لا يخلق إلا شيء حيّ عالم، فاعتقدوا حياته وعلمه شيئين، غير ذاته، فصار عندهم ثلاثة، فأول ما يستكشف به، الرد عليهم، أنه ليس يخلون من أن يعتقدوه جسمًا، أو غير جسم؛ فإن اعتقدوه جسمًا، لحقوا بعوامّ

أمتهم، ومع ذلك يلزمهم كل ردّ رددنا به على من يجسمه، وإن لم يعتقدوه جسمًا، فقولهم إن فيه غيرية، حتى تكون صفته هذه، ليست صفته الأخرى، فهو قولهم إنه جسم على الحقيقة، وإنما حكوه بلفظ آخر، لأن كل من فيه غيرية، فهو جسم لا محالة، ونحن قد حصلنا أن هذه المعاني هي صفة واحدة، وإنما اللسان لم يمكنه جمعها في النطق، كما جمعها العقل في العلم[171].

فيشبهون من يقول إنه ليس يعبد النار، وإنما يعبد الشيء المحرق المضيء المرتقي صعودًا، الذي هو النار على الحقيقة، ثم نرومهم أن يصرحوا بأنه جسم، فإن امتنعوا من ذلك، وقالوا لا يجوز أن نقول إنه جسم، إذ كل جسم مصنوع، فكذلك يلزمهم ألا يقولوا حياته وعلمه غيره، إذ كل من حياته وعلمه غيره مصنوع، وهؤلاء –يرحمك الله– جهلوا وجه الاستدلال، وذلك أنّا معاشر الموحدين، إنما اعتقدنا أن حياة الانسان غيره، لما رأيناه وقتا حيًا ووقتًا ميتًا، علمنا أن شيئًا كان فيه به، ما كان حيًا، فلما زال عنه صار ميتًا"[172].

يرى سعديا وجوب التصديق بوجود إله، الخالق لكل شيء، أي أن هناك موجودًا أول هو الذي يخلق ويُسير الكون، وهو واحد في الكون، مثلما عرفنا عن طريق التلقي، فضلاً عن الأدلة العقلية التي يستشهد بها سعديا، ويحاول سعديا من منطلق جدله للمسيحيين؛ الرد عليهم في كثير من اعتقاداتهم، ومن أبرز ردوده عليهم بصورة جدلية؛ رأيه في اعتقاد المسيحيين في الثالوث، وهو اعتقاد يتناقض، مع عقيدة التوحيد التي تنادي بها اليهودية. ويتعامل سعديا مع عقيدة التثليث، في إطار مناقشة شاملة حول وحدانية الخالق وصفاته، بعد دحض آراء أتباع الثنوية، ويؤكد سعديا هذا الاعتقاد، بالاستشهاد بدليل عقلي، كأساس منطقي لرفض هذا الادعاء، أن وحدانية الخالق مطلقة، وتحقيقا لهذه الغاية، يثبت أن الصفات "حي"، "قادر" ، و"موجود"، عندما تُقال عن الخالق، فما هي إلا وصف واحد، في ثلاث كلمات منفصلة، لأن اللغة العبرية لا تستطيع التعبير عنهم، من خلال كلمة واحدة، وهذا تعدُّد في صفات وليس تعدد ذات[173]، ثم يستهل سعديا، بعد ذلك كلامه، بجدل مباشر ضد المسيحيين، ولذلك أخطأوا في هذا الأمر واعتقدوا أن هناك شيئًا آخر، أدى إلى جعله ثلاثة؛ فحَكم عليهم بالكفر [174].

وفقًا لرأى المسيحيين، يجب أن يكون الخالق "حي" و"عالم" ، ولأن حياته وعلمه شيئان منفصلان عن ذاته، لذلك فهم ثلاثة، ولذلك يرفض سعديا رأيهم؛ فإذا كانوا يعتقدون بالفعل أن للخالق جسد، فهم ملحدون، لكن إذا اعتقدوا أنه ليس للخالق جسد، فهذا يتناقض مع عقيدتهم أن جسده غير ذاته، وأن صفته الأولى، تختلف عن صفته الثانية، ومثل هذا الاختلاف ممكن فقط في الأجساد. ويشبه أصحاب هذا الرأي بالفعل مع سعديا، لمن يدعي أنه لا يعبد النار، لكن يعبد الشيء المحترق المنبثق منها، ويعلو للسماء، فمثل هذا ليس بينه وبين عابد النار إلا اختلاف في الاسم فقط. لذلك يتضح خطأ اعتقاد المسيحيين، ويشبهم سعديا بشخص يعبد النار، وآخر يعبد الدخان، وهما في الأخير متشابهان في عبادة غير الله، ولكن مُسمى المعبود مختلف لديهما، وكلاهما مخطئان؛ فالاعتقاد الخاطئ أن حياة الخالق وعلمه تختلفان عن ذاته؛ ينبع من عدم وجود تفريق بين الشخص وحالاته المتغيرة، وبين الخالق الذي لا يتغير أبدًا.

وعند النظر للإنسان الميت؛ نرى فارقًا بينه وبين الإنسان الحي، حيث إن شيئًا خرج من جسده، وهو ما أحدث الفارق بينه وبين الحي، كما أن الميت ليس لديه المعرفة التي كانت لديه عندما كان على قيد الحياة، ومن ثم فعلمه أزيل من جسده عند وفاته، لكن بالنسبة للخالق؛ يستحيل اتصافه بالجهل أو بعدم المعرفة، ولذلك لا مجال للافتراض؛ أن حياته وعلمه منفصلان عن ذاته. لماذا يزعم المسيحيون أن هاتين الصفتين فقط؛ "حي" و"عالم" منفصلتان عن ذات الله، على الرغم من أن هذا ليس هو نفس الاعتقاد مع الصفات الأخرى، على سبيل المثال "سميع" و"بصير"؟ إذا قالوا أن الصفة "حي" تتضمن أيضًا الصفة "قادر"، وأن الصفة "قادر" تتضمن أيضًا "سميع" و"بصير"، يمكنهم القول أيضا إن الصفة "عالم" تتضمن الصفة "حي"، لأن الميت لا يعرف شيئاً! لكن بسبب أنهم لا يزالون يؤمنون أن "حي" و"عالم" صفتان منفصلتان، بعد كل شيء، هم ليسوا متمادون في طريقتهم، وحتى بعد بحثهم للأمر؛ لم يحيدوا عن رأيهم، إلا للحفاظ على ما قيل لهم"[175].

بعد رفض سعديا عقيدة التثليث بحجج منطقية؛ ناقش الفقرات التي تثبت صحتها، مثل الفقرة الواردة في سفر صموئيل الثاني 2/23، حيث ورد: "رُوحُ الرَّبِّ تَكَلَّمَ بِي وَكَلِمَتُهُ عَلَى لِسَانِي"[176]، ويتبين للقاريء لهذه الفقرة؛ أن الرب له روح، كما أنه تكلم مع النبي، كما ورد في موضع آخر، من سفر أيوب 4/33، ويمكن استنتاج أن للرب روح تصنع، كما ورد في سفر المزامير: "بكلمة الرب صنعت السماوات وبنسمة فيه كل جنودها"[177]، ويمكن استنتاج أن كلام الرب يصنع، كما أنه يتكلم! لكن يرفض سعديا هذه الأدلة واحدًا تلو الآخر، ثم يهاجم المسيحيين، بسبب عدم منطقيتهم التي يبدونها، باستشهادهم بهذه الفقرات، على أنها علامة بينة، تدل على أن روح الله وكلامه، منفصلان عن ذاته، كما أنهم يستشهدون بالفقرة الواردة في سفر أيوب "يد الله صنعت ذلك"[178]، كدليل بيّن أن يد الله تصنع، واستشهدوا بالفقرة الواردة في سفر الأمثال "عَيْنَا الرَّبِّ تَحْفَظَانِ الْمَعْرِفَةَ ..."[179]، أنها دليل على أن عيني الرب تحفظ المعرفة[180].

مما سبق، يتبين رفض سعديا آراء المسيحيين، في تفسيرهم لبعض الفقرات الواردة في المقرا، لأنهم فسروها بأسلوب غير علمي، لا يتماشى مع العقيدة اليهودية.

أهم النتائج

- ظهر الجدل اليهودي المسيحي مع نشأة المسيحية، التي اتخذت المسيح "عيسى الناصري" لها إلهًا.
- تعدد فلاسفة اليهود المجادِلين للمسيحية، فعبّروا عن رفضهم لبعض المسائل الخلافية بين العقيدتين من خلال كتاباتهم.
- على الرغم من تنوع مضامين، مؤلفات سعديا جاؤون، لكنه لم يخصص مؤلفًا بعينه، لمناقشة جدله للمسيحية، لكنه نثر آرائه في أكثر من مؤلَّف.
- كان من أبرز المسائل التي جادل فيها سعديا المسيحية؛ ألوهية المسيح، والتفسير المسيحي للمقرا.
- رفض فلاسفة اليهود، في العصور الوسطى قاطبة، وعلى رأسهم سعديا جاؤون؛ فكرة إضفاء الألوهية على المسيح عيسى بن مريم.
- عبَّر فلاسفة اليهود عن رفضهم لإلوهية المسيح، من خلال تفاسير بعض فقرات المقرا، من قِبَل بعض المسيحيين، بأسلوب يتناقض مع العقيدة اليهودية؛ فرأوا ضرورة في الردّ عليهم لدحض معتقداتهم.
- حكم فلاسفة اليهود على المسيحيين بالثنوية، لأنهم أضفوا الإلوهية على شخصية المسيح.
- ترفض اليهودية فكرة تجسيم الإله المسيحية، لذا فكون المسيح جسم غير مقبول لدى فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، وعلى رأسهم سعديا جاؤون.
- بينت الدراسة، من خلال ما ورد في المصادر العبرية، أن اليهودية ديانة توحيدية.
- إن تعدد صفات الإله، لا يُعدُّ دليلاً على تثنية أو تثليث الإله، في العقيدة اليهودية.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

1- المصادر العربية

- AL-QUR’ĀN AL-KARĪM.
- al-Kitāb al-Muqaddas : Dār al-Kitāb al-Muqaddas bi-Miṣr, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2005 Mīlādīyah.

2- المراجع العربية

- ‘Abd-al-Rāziq Aḥmad Qandīl : al-athar al-Islāmī fī al-Fikr al-dīnī al-Yahūdī, Dār al-Turāth bi-al-Qāhirah, bi-al-ishtirāk ma‘a Markaz Buḥūth al-Sharq al-Awsaṭ, 1984 Mīlādīyah.
- Abū ‘Īsá Muḥammad ibn ‘Īsá al-Tirmidhī, al-Jāmi‘ al-kabīr, Sunan al-Tirmidhī, Dār al-Gharb al’slāmy-byrwt, Ṭ1, 1996 Mīlādīyah
- Abū Yūsuf Ya‘qūb alqrqsāny : al-anwār wa-al-murāqib, makhṭūṭah : Liyūn nymwy, taḥqīq : Ḥasan ‘bdālbdy‘, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, Miṣr, 2019 Mīlādīyah.
- ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Zayn al-Sharīf al-Jurjānī, Kitāb alt‘ryfāt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah Bayrūt – Lubnān, 1403 Hijrīyah-1983 Mīlādīyah.
- ‘Alī Sāmī al-Nashshār, wa-‘Abbās Aḥmad al-Shirbīnī : al-Fikr al-Yahūdī wa-ta’athuruhu bi-al-falsafah al-Islāmīyah, Ṭ1, Munsha’at Dār al-Ma‘ārif, al-Iskandarīyah, 1972 Mīlādīyah.
- Sa‘diyā jā’wn ibn Yūsuf al-Fayyūmī : tafsīr al-Tawrāh bi-al-‘Arabīyah, naqalahu ilá al-khaṭṭ al-‘Arabī : D. Sa‘īd ‘Aṭīyah Muṭāwi‘, D. Aḥmad ‘bdālmqṣwd al-Jundī, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Ṭab‘ah 1, 2015 Mīlādīyah
- Sa‘diyā ibn Yūsuf : Kitāb al’mānāt wa-al-I‘tiqādāt, taḥqīq S. lāndwr, Līdin, hwlāndā, 1880 Mīlādīyah
- Sh’nān abyjdwr : dhālika al-rajul, Yasū‘ al-Masīḥ fī al-maṣādir al-‘Ibrīyah, al-Mu’assasah al-Miṣrīyah lil-Taswīq wa-al-Tawzī‘, 2017 Mīlādīyah
- Majma‘ al-kanā’is fī al-Sharq al-Adná : al-sunan al-qawīm fī tafsīr Asfār al-‘ahd al-qadīm, sharḥ Sifr al-Takwīn, Bayrūt, Lubnān, 1973 Mīlādīyah.
- Majmū‘ah min Kahanat wkhdām al-Kanīsah, al-Mawsū‘ah al-kanasīyah li-tafsīr al-‘ahd al-qadīm, tafsīr Sifr al-Takwīn, Kanīsat Mār Murquṣ al-Qibṭīyah al-Urthūdhuksīyah bi-Miṣr al-Jadīdah, , 2006 Mīlādīyah.
- Muṣṭafá ibn Allāh al-Qusṭanṭīnī, Kashf al-ẓunūn ‘an asāmī al-Kutub wa-al-Funūn, Maktabat al-Muthanná, Baghdād, 1941 Mīlādīyah.

- Yahūdā ibn Shamū’īl hlyfy : al-Ḥujjah wa-al-dalīl fī Naṣr al-Dīn aldhlyl, tarjamat : Laylá Ibrāhīm Abū al-Majd, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, 2014 Mīlādīyah.
- Yūsuf al-Baṣīr : al-muḥtawá fī ‘ilm al-kalām min al-Turāth al-‘Arabī al-Yahūdī, tarjamat : Aḥmad Muḥammad Huwaydī, al-Ṭab‘ah 1, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, 2021 Mīlādīyah.
- Yūsuf al-Shubaylī, adab al-jidāl, Amrīkā, bi-Dūn Tārīkh
- Ẓafar al-Islām Khān : al-Talmūd tārīkhuh wa-ta‘ālīmuhu, Dār al-Nafā’is, al-Ṭab‘ah : al-thāminah 2002 Mīlādīyah.

3- المعاجم العربية

- Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā’ al-Qazwīnī al-Rāzī : Mujmal al-lughah li-Ibn Fāris, Mu’assasat al-Risālah – Bayrūt, al-Ṭab‘ah 2-1406 H-1986 Mīlādīyah.
- Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘alá, Abū al-Faḍl, Jamāl al-Dīn Ibn manẓūr, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, al-Ṭab‘ah 3, 1414 H.

ثانيًا: المصادر والمراجع العبرية

1-المصادر العبرية

- תורה נביאים וכתובים, החברה העברית, ניו יורק, 1942.
- תלמוד בבלי, מהדורת ווילנא, הוצאת שנת 5645 לבריאת עולם.

2-المراجع العبرية

- אברהם צבי, נסתור הכומר, אלטונה, ספריית חב״ד ליובאוויטש, 1875.
- אברהם צ׳יל, המצוות וטעמיה, בית הוצאה כתר, ירושלים, 2002.
- אליעזר שביד : ספר העיקרים לר׳ יוסף אלבו, ספריית ׳דורות׳, ירושלים, 1967.
- א.שב : האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ותל אביב, תשכ״ט.
- דוד קמחי: ספר הברית, וויכוחי רד״ק עם הנצרותת, יצא לאור ע״י הוצאת מוסד ביאליק, בשנת 1974.
- דניאל י׳ לסקר : פולמוס נסתור הכומר : קצה׳ מגאדלה׳ אל-אסקף ו-ספר נסתור הכומר ירושלים : מכון בן צבי, תשנ״ו , 1996.
- חוה לצרוס-יפה, על הרעיון המשיחי באסלאם, ירושלים, תשמ״ד.
- חסדאי קרשקש, ביטול עיקרי הנוצרים, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2022.

- יהודה דוד אייזענשטיין: אוצר ישראל אנציקלופידיא, ניו יורק , תרע"ג.
- יהודה דוד אייזנשטיין, אוצר ויכוחים, ירושלים, 1996.
- יוסף בן אברהם, הרואה, ספר נעימות, מהדורת י אלגמיל, אשדור, תשס"ד
- יעקב בן ראובן, ספר מלחמות ה, בית הספרים הלאומי, ירושלים, 1980.
- ירחמיאל ברודי: רב סעדיה גאון, מרכז זלמן שזר לתולדות ישרל, ירושלים, 2006.
- מנחם מענדל האכמאן, אוצר ישראל אנציקלופידיא, ניו יורק, תרע"ג.
- מנשה בן ישראל, ספר נשמת חיים, אמשטרדם, 1652.
- מקראות גדולות, הוצאת אוצר הספרים, לובלין, 1931.
- מרגליות א., האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ותל אביב, תשכ"ט.
- משרד הבטחון: לקסיקון מן המסד ליהדות ולציונות, הדפסה שמונה עשרה, 2005.
- משרד התרבות והחינוך: עולם התנ"ך, הדפסה שישית, הוצאה לאור בע"מ, תל-אביב, 2002.
- סעדיה בן יוסף אלפיומי, פירוש סעדיה גאון על התורה ונ"ך, לונדון, 1960.
- צבי היריש ברלינער, נסתור הכומר, אלטונה, תרל"ה.
- רמב"ם: איגרת תימן, מהד' יוסף קאפח, ירושלים, תשמ"ז.
- רס"ג, משלי עם תרגום ופירוש, קאפח, ירושלים, 2000.
- רס"ג, הנבחר באמונות ודעות, קאפח, ירושלים, 1998.
- רש"י: עטרת המקרא, פירוש בראשית, ירושלים, תשע"א.

المعاجم والقواميس العبرية

- אברהם אבן-שושן: המילון החדש, הוצאת קריית ספר, ירושלים, 1979.
- אברהם אבן-שושן, המילון העיברי המרוכז, הוצאה לאור שרף-הפצות, 2000.
- דוד שגיב: מילון שגיב, ערבי-עברי; עברי-ערבי, הוצאת שוקן וירושלים ותל-אביב, ישראל, 2008.

الأبحاث والمقالات العلمية

- אליעזר שלוסברג, נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה?, דעת כתב עת, תשנ"ד.
- אליעזר שלוסברג: יחסו של רס"ג לאסלאם, דעת כתב-עת, הוצאת אוניברסיטת בר-אילאן, קיץ, תש"ן.
- אל-שאמס, מרץ, 1947.
- יהודא לב לינרא, משה בן ר' מימון הספרדי, אוצר ישראל, ניו יורק, תרע"ג.
- יובל סיני, פירושו של רס"ג על נעשה אדם בצלמנו כדמותנו בראי פרשנות ימי הביניים, ירושלים, תשמ"ח.

ثالثًا: المقالات العلمية والمراجع الأجنبية

- Daniel Lasker: The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages, American Academy for research, Vol. 57, 1991.
- The University of Chicago Press, the British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 1, 1990-1992.
- Adiel Schremer, Brothers Estranged Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity, Oxford, 2010.
- Aloys Grillmeier, Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon, John Bowden 1975.
- Charlton T. Lewis, Latin Dictionary, Oxford, 1879.
- Daniel Boyarin, Border Lines, the Partition of Judeao-Christianity, Philadelphia, 2004 .
- Daniel Lasker: The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages, American Academy for research, Vol. 57, 1991.
- David Berger: The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages, The Jewish publication Society of America, Philadelphia, 1979.
- H. Lazarus Yafeh, Is there a concept of Redemption in Islam, Leiden, 1981.
- Isaac Ben Abraham Troki; Moses Mocatta: Title: Rhizuk Emunah, Or, Faith Strengthened, Publisher: Ktav Publishing House, New York, 1970
- Oxford University, The Oxford Dictionary of the Christian Church, 2005
- Peter Schaefer, Jesus in the Talmud, Princeton, 2007.
- Will Durant, The Life of Greece, Simon & Schuster, 1996.
- Yaqub Al-Qirqisani, Kitab Alanwar wal-Maraqib, New York, 1993.

(1) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي: مجمل اللغة لابن فارس، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م 179/1؛ محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3 ، 1414 هـ ،105/11.

(2) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، سنن الترمذي، دار الغرب الإسلامي–بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٦م، حديث رقم: 3253، سورة الزخرف، الآية: 58.

(3) ابن منظور الأنصاري لسان العرب، ج 11، ص 105.

(4) يوسف الشبيلي، مذ كرة أدب الجدال، معهد العلوم الإسلامية والعربية بأمريكا، د.ت، ص1

(5) سورة المجادلة ، الآية 1.

(6) القرآن الكريم، سورة الحج، الآية 197

(7) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، ط 1، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م، ص 74 .

(8) سورة النحل، الآية: 125.

(9) مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م، ج 1، ص580.

(10) يوسف الشبيلي، أدب الجدال، أمريكا، بدون تاريخ ، ص2

(11) אברהם אבן-שושן, המילון העיברי המרוכז, הוצאת לאור שרף - הפצות, 2000, עמ' 551.

(12) האנציקלופדיה העברית, כרך ששה–עשר, עמ' 319.

(13) سعديا جاؤون "סעדיה גאון": يُسمى "سعديا بن يوسف" "סעדיה בן יוסף"، ويُطلق عليه العرب مُسمى "سعديا الفيومي" "סעדיה אל-פיומי"، كان أحد نوابغ "سورا"، وُلد في مدينة الفيوم في صعيد مصر، سنة 892م، كان لسعديا حكماء أثروا عليه كثيرًا في فترة شبابه، وعندما بلغ من العمر ثلاثة وعشرين عامًا، ألف كتابًا ضد "عنان بن داود" رئيس طائفة القرائين. وفي عام 915م؛ هاجر من مصر إلى فلسطين، واستقر بها. ومن أبرز مؤلفاته "كتاب الأمانات والاعتقادات" الذي دوّنه باللغة العربية، وتوفي بالعراق سنة 942م. מנחם מענדל האכמאן, אוצר ישראל אנציקלופידיא, ניו יורק , תרע"ג, חלק ז, עמ' 231.

(14) דוד שגיב: מילון שגיב, ערבי-עברי; עברי-ערבי, ערך: אֱמוּנָה, הוצאת שוקן וירושלים ותל-אביב, 2008, עמ' 828.

(15) سأستعمل التسمية "سعديا"؛ وذلك اختصارًا للاسم الكامل: سعديا جاؤون، على مدار البحث.

(16) רס״ג, משלי עם תרגום ופירוש, קאפח, ירושלים, 2000, עמ׳ 189. רס״ג, הנבחר באמונות ודעות, קאפח, ירושלים, 1998, עמ׳ 90.

(17) רס״ג, הנבחר באמונות ודעות, קאפח, ירושלים, 1998, עמ׳ 246.

(18) רס״ג, משלי עם תרגום ופירוש, קאפח, ירושלים, 2000, עמ׳ 189.

(19) الأمثال: 19/28. רס״ג, משלי עם תרגום ופירוש, קאפח, ירושלים, 2000, עמ׳ 233.

(20) إرميا: 16/4

(21) ورد في سفر إرميا: הַזְכִּירוּ לַגּוֹיִם, הִנֵּה הַשְׁמִיעוּ עַל-יְרוּשָׁלִַם, נֹצְרִים בָּאִים, מֵאֶרֶץ הַמֶּרְחָק; וַיִּתְּנוּ עַל-עָרֵי יְהוּדָה, קוֹלָם. ירמיהו פרק ד טז، قال سعديا إن كلمة נוצרים معناها، المحاصرون، صورة مختصرة من נבוכדנצרים. משה צוקר, פירוש של סעדיה גאון לבראשית, ניו-יוק, 1980, עמ׳ 142. ومن الملاحَظ أن "سعديا" يورِد أمثلة إضافية، في تفسيره لسفر التكوين، لكي يؤكد على صحة رأيه هذا، في مسألة اقتضاب المسميات والأسماء التي وردت في المقرا، مثلما قال إن איש ימיני الورادة في سفر إستير 5/2، اختصار لكلمة "בנימיני".

(22) וולגטה: الفولجاتا: ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة اللاتينية، وصدرت في أوائل القرن الخامس الميلادي، حيث قام بهذه الترجمة؛ أحد آباء الكنيسة، وهو القديس "هيرونيموس"، وذلك خلال الفترة ما بين 346–420م، ولكي يتم إنجاز الترجمة على الوجه الأكمل؛ تعلم "هيرونيموس"، اللغة العبرية، وأجاد فيها، ولم تعترف الكنيسة بتلك الترجمة في بداية الأمر، وذلك لأنها كانت بحاجة للمراجعة والتدقيق من قِبَل آباء الكنيسة، ثم ما لبثت أن اعترفت الكنيسة بالترجمة اللاتينية للمقرا، وذلك في بداية القرن السابع الميلادي، ولا تختلف تلك الترجمة – كثيرًا– عن الترجمات الأخرى للمقرا، كالإنجليزية، والفرنسية، والألمانية.

Oxford University, The Oxford Dictionary of the Christian Church, 2005, pp. 1722-1723

(23) Charlton T. Lewis, Latin Dictionary, Oxford, 1879, part 15, p.p 235

(24) יהודה דוד אייזנשטיין, אוצר ויכוחים, ירושלים, 1996, עמ׳ 251.

(25) Isaac Ben Abraham Troki; Moses Mocatta: Title: Hizuk Emunah, Or, Faith Strengthened, Publisher: Ktav Publishing House, New York, 1970, pp. 4-20.

(26) داود بن مروان المقمص: عاش في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الميلادي، وكان يعرف بالراقي نسبة إلى مدينة الرقا في العراق، ويقال إنه أُطلق عليه لقب المقمص، لأنه كان كثير التنقل بين مدن العراق. أما سائر مؤلفات ابن مروان فقد ضاعت واندثرت، كما اندثرت سائر مؤلفات الفلاسفة والعلماء اليهود العرب، ولولا نشاط بجهود أوربا لضاع النذر اليسير الذي بقي منها. אל-שאמס, מרץ, 1947 , עמ׳ 2.

(27) אל-שאמס, מרץ, 1947 , עמ׳ 2.

[28] Daniel Lasker: The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages, American Academy for research, Vol. 57, 1991, pp. 121-135.

[29] אברהם צבי, נסתור הכומר, אלטונה, ספריית חב״ד ליובאוויטש, 1875.

[30] Daniel Lasker: The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages, pp. 124.

[31] شئنان أبيجدور: ذلك الرجل، يسوع المسيح في المصادر العبرية، ص 62-63.

[32] ירחמיאל ברודי: רב סעדיה גאון, מרכז זלמן שזר לתולדות ישרל, ירושלים, 2006, עמ׳ 153.

[33] على الرغم من مجادلة سعديا للمسيحية والإسلام؛ بيد أن الدراسة تكتفي، بمناقشة جدل سعديا للمسيحية.

[34] אליעזר שלוסברג: יחסו של רס״ג לאסלאם, דעת כתב-עת, הוצאת אוניברסיטת בר-אילאן, קיץ, תש״ן, עמ׳ 21.

[35] ירחמיאל ברודי: רב סעדיה גאון, מרכז זלמן שזר לתולדות ישרל, ירושלים, 2006, עמ׳ 153.

[36] שם שם.

[37] يعقوب بن يتسحاق القرقساني: مُفسر، ومُفت، ومُفكر، ينتمي لطائفة القرائين، عاش خلال النصف الأول، من القرن العاشر الميلادي، وكان من أبرز حكماء القرائين. ولم يبق من مؤلفاته، إلا قليل؛ من أبرزها "كتاب الأنوار والمراقب" "ספר המאורות ומגדלי הצופים"، استهله بمدخل، ناقش فيه؛ تاريخ الفرق اليهودية. وقد بقي بعض تفسيراته، يشتمل على بعض قصص التوراة. ومما يميزه عن غيره من مفكري اليهود آنذاك؛ اقتباسه من جميع المصادر المتاحة؛ مثل التناخ، ومؤلفات الجاؤونيم، وكتب الأدب، والعهد الجديد، والقرآن الكريم. לקסיקון מן המסד ליהדות ולציונות, ההוצאה לאור, משרד הבטחון, הדפסה שמונה עשרה, 2005, עמ׳ 229.

[38] أبو يوسف يعقوب القرقساني: الأنوار والمراقب، مخطوطة: ليون نيموي، تحقيق: حسن عبدالبديع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 1، 2019م، ص 2018-225.

[39] يوسف البصير: يُسمى يوسف بن إبراهيم، ويُكنى بـ"أبي يعقوب". وُلد في نهاية القرن العاشر الميلادي، في البصرة بالعراق، وهاجر منها إلى بغداد، وكان يهوديًا، ينتمي إلى فرقة القرائين. نبغ البصير في الفلسفة والشريعة والأدب، ومن أبرز كتبه: كتاب التمييز، والمحتوى في علم الكلام، والمبهج، وتأثر في مؤلفاته بسعديا الفيومي، وتوفي سنة 1040م، ودُفن بفلسطين. يُنظر: علي سامي النشار، وعباس أحمد الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ط1، منشأة دار المعارف، الإسكندرية، 1972م، ص 20. يوسف البصير: المحتوى في علم الكلام من التراث العربي اليهودي، ترجمة: أحمد محمد هويدي، ط1، المركز القومي للترجمة، 2021م، ص 9.

[40] The University of Chicago Press, the British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 1, 1990-1992, pp. 40-45.

[41] רבי יהודה בן שמואל הלוי، الحاخام "يهودا بن شموئيل هليڤي: اسمه في المصادر العربية "أبو الحسن اللاوي" אבו אל-חסן אל-לאוי، عاش في الفترة ما بين 1080–1140م تقريبًا، وُلد في "طليطلة" الإسبانية، ونبغ في الثقافتين العبرية والعبرية، وكان من أبرز شعراء اليهود آنذاك، كما نبغ في الفلسفة الدينية اليهودية، ومن أبرز مؤلفاته في هذا المجال؛ مؤلفه الذي يحمل عنوان: "الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل"، وهو ما يُطلَق عليه كتاب "הכוזרי"، وهو مدون باللغة العربية، بحروف عبرية. משרד הבטחון : לקסיקון מן המסד ליהדות ולציונות, ההוצאה לאור, הדפסה שמונה עשרה, 2005, עמ' 113.

[42] يُنْظَر: يهودا بن شموئيل هليفي: الحجة والدليل في نصر الدين الذليل، ترجمة: ليلى إبراهيم أبو المجد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014م.

[43] داڤيد قمحي: דוד קמחי: عُدَّ من أعظم اللغويين اليهود، اشتهر بتفسيره للمقرا، وُلد في فرنسا، سنة 1160م، وكان الابن الأصغر للحاخام "يوسف قمحي"؛ لذلك تأثر به، وتعلم الشريعة على يديه، ونبغ في تفسير التوراة، حتى قيل عنه: إذا لم يوجد قمحي، فلا يوجد تفسير للتوراة، لنبوغه، ودقته، لأنه قضى حياته في دراسة اللغة العبرية، وتفسير فقرات المقرا، كما كان لديه معرفة واسعة بالتلمود، وكتب حاخامات اليهود، وخاصة كتب موسى بن ميمون، ومن أبرز مؤلفاته، كتاب القواعد "הדקדוק"، وكتاب الجذور "השרשים". وتوفي سنة 1235م. מנחם מענדל האכמאן, אוצר ישראל אנציקלופידיא, ניו יורק , תרע"ג, חלק ט, עמ' 192.

[44] דוד קמחי: ספר הברית, וויכוחי רד"ק עם הנצרות, יצא לאור ע"י הוצאת מוסד ביאליק, בשנת 1974.

[45] شئنان أبيجدور: ذلك الرجل، يسوع المسيح في المصادر العبرية، ص 110.

[46] موسى بن الحاخام ميمون الأندلسي: משה בן ר' מימון הספרדי. وُلد في قرطبة في الأندلس، سنة 1135م، ودرس التوراة في صباه على يد أبيه، فأصبح عالمًا كبيرًا بالشريعة والتلمود والفلسفة اليهودية، فكان من أبرز فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، كما نبغ في الطب، وكان مفسرًا للتوراة عالمًا بأحكامها، كما ينسب إليه تأليف أركان العقيدة اليهودية، ومن أبرز مؤلفاته؛ دلالة الحائرين، ومشنيه توراه، وتُوفي في مدينة الفسطاط في مصر، سنة 1206م، وقُبر في طبرية. יהודא לב לינרא, משה בן ר' מימון הספרדי, אוצר ישראל, ניו יורק, תרע"ג , חלק ו', עמ' 176.

[47] רמב"ם : איגרת תימן, מהד' יוסף קאפח, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 10.

[48] תלמוד בבלי, מהדורת ווילנא, הוצאת שנת 5645 לבריאת עולם. יבמות מ' א

[49] دانيال 14/11

[50] רמב"ם : איגרת תימן, מהד' יוסף קאפח, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 11.

[51] תלמוד בבלי, יבמות מ' א

[52] רמב"ם : איגרת תימן, מהד' יוסף קאפח, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 10-15.

[53] حسداي بن يهودا بن قريسقس، يُسمى باللغة العبرية "חסדאי בן יהודה בן קרשקש"، ويُطلَق عليه خطئًا: "حسداي بن أبراهام بن قريسقس". وُلد ونشأ في "برشلونة" في إسبانيا، وذلك سنة 1340م، وتتلمذ على يد الحاخام "نسيم بن رأوبين جيروندي" "נסים בן ראובן גִירוֹנְדִי"، و"يوسف ألبو" مؤلف كتاب الأركان "ספר העיקרים"، ولذلك نبغ في الفلسفة، وكان حاخامًا وقائدًا للطائفة اليهودية في سرقسطة. ومن أبرز مؤلفاته؛ كتاب نور الرب "אור השם"، وهو كتاب ديني فلسفي، شرح فيه أركان العقيدة اليهودية، وكثيرًا من مسائل الفلسفة اليهودية. وأبدى اعتراضه على أركان العقيدة المسيحية، التي تتعارض مع العقل الإنساني، والعدل الإلاهي، في مؤلفه "تفنيد أركان العقيدة المسيحية" "ביטול עיקרי דת הנוצרים" الذي دوّنه سنة 1398م، وتوفي قريسقس، في "سرقسطة" سنة 1410م. נויארק מרדכי זעליגזאהן, אוצר ישרל, חלק ט, עמ' 237, האנציקלופדיה העברית, כרך שלושים, חברו להוצאת אנציקלופדיות, בע"ם, ירושלים, תל אביב, תשל"ט, עמ' 345.

[54] חסדאי קרשקש, ביטול עיקרי הנוצרים, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2022, עמ' 3-27.

[55] David Berger: The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages, The Jewish publication Society of America, Philadelphia, 1979, pp. 4-15.

[56] ירחמיאל ברודי : רב סעדיה גאון, מרכז זלמן שזר לתולדות ישרל, ירושלים, 2006, עמ' 72.

[57] Aloys Grillmeier, Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon, John Bowden 1975, pp. 15–19.

[58] ירחמיאל ברודי, צורה לספרות הגאונים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1998, עמ' 210.

[59] ظفر الإسلام خان: التلمود تاريخه وتعاليمه، دار النفائس، الطبعة: الثامنة 1423هـ–2002م، ص 42.

[60] المرجع السابق، ص 43.

[61] אליעזר שלוסברג: יחסו של רס"ג לאסלאם, דעת כתב-עת, הוצאת אוניברסיטת בר-אילאן, קיץ, תש"ן, עמ' 21.

[62] ظفر الإسلام خان: التلمود تاريخه وتعاليمه، ص 44–45.

[63] אליעזר שביד : ספר העיקרים לר' יוסף אלבו, ספריית 'דורות', ירושלים, 1967, עמ' 8.

[64] שם, עמ' 9.

[65] שם שם.

[66] موسى بن نحمان: ولد في إسبانيا، سنة 1194م، وذاع صيته بداية من عام 1240م، حيث نبغ في شرح أركان العقيدة اليهودية، وكان من أبرز علماء التلمود، والشريعة اليهودية، كما اشتغل بالطب، ومن أبرز مؤلفاته: تفسير التوراة، وتجديدات التلمود، وكتاب الخلاص، كما دوَّن كثير من القصائد باللغة العبرية. وتوفي سنة 1270م، ودفن بأرض إسرائيل "فلسطين". מאיר אליעזר הכהן, אוצר ישראל אנציקלופידיא, ניו יורק, תרע״ג, חלק ו, עמ׳ 304.

[67] שם, עמ׳ 10-11.

[68] אליעזר שביד : ספר העיקרים לר׳ יוסף אלבו, עמ׳ 12.

[69] שם, עמ׳ 7.

[70] שם שם.

[71] التكوين 26/1.

[72] رشي: هو سليمان بن يتسحاق، שלמה יצחקי؛ وُلِدَ في "تروا" شمالي فرنسا، في النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي، وأشارت جُلَّ المصادر التي أرّخت لحياته؛ أنه وُلِدَ سنة 1040م، وقيل إنه وُلِدَ سنة 1030م. وتلقى تعليمه الأوليّ، يهوديًا تقليديًا، وألمَّ ببدايات العقيدة اليهودية، وكان اليهود في ذلك الوقت، يعيشون في عصر المفسرين، وهم الأحبار الذين أخذوا مواد تفاسيرهم للمقرا؛ من كتب التراث التقليدي لليهود، حيث كان هو المصدر الرئيس الذي تعلم منه التفسير، لذا عُدَّ "رشي" من أبرز مفسري "المقرا"، وتُوفِيَ سنة 1105م. عبدالرازق أحمد قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث بالقاهرة، بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط، 1984م. ص 262–290.

[73] أستهل التفسير بعرض رأي رشي في تفسير سفر التكوين، على الرغم من أن سعديا جاؤون سابق على "رشي"؛ وذلك لعرض ردّ سعديا في نهاية الكلام.

[74] רש״י : עטרת המקרא, פירוש בראשית, ירושלים, תשע״א, בראשית א כו.

[75] التثنية 4/6.

[76] إفرايم بن شمشون: ״אפרים בן רבי שמשון״: عاش في الفترة من 1202–1265 م، ودرس التوراة وشروحاتها منذ نعومة أظفاره، ونبغ في العلم حتى أصبح حاخامًا في فترة الأوائل، ودون كثير من المؤلفات التي تهتم بالشريعة اليهودية والفلسفة، ومن أبرز كتبه؛ "تفسير الحاخام إفريم وكبار فرنسا القدماء، على التوراة". חיים שמעון, ספר גדולי אשכנז, ירושלים, 1986

[77] בראשית ב, ג.

[78] شئنان أبيجدور: ذلك الرجل، يسوع المسيح في المصادر العبرية، ص 124.

(79) مجموعة من كهنة وخدام الكنيسة، الموسوعة الكنسية لتفسير العهد القديم، تفسير سفر التكوين، كنيسة مار مرقص القبطية الأرثوذكسية بمصر الجديدة، ط 1، 2006، ص 31.

(80) בראשית א כו.

(81) סעדיה בן יוסף אלפיומי, פירוש סעדיה גאון על התורה ונ״ך, לונדון, 1960, פירוש בראשית א, פרק כו, עמ׳ 30.

(82) מנשה בן ישראל, ספר נשמת חיים, אמשטרדם, 1652, מאמר א׳, עמ׳ ב-ג.

(83) יובל סיני, פירושו של רס״ג על נעשה אדם בצלמנו כדמותנו בראי פרשנות ימי הביניים, ירושלים, תשמ״ח, עמ׳ 1-7.

(84) التكوين 27/29، أخبار الأيام الثاني 16/25.

(85) ירחמיאל ברודי: רב סעדיה גאון, מרכז זלמן שזר לתולדות ישרל, ירושלים, 2006, עמ׳ 155.

(86) سعديا جاؤون بن يوسف الفيومي: تفسير التوراة بالعربية، تاريخ ترجمات أسفار اليهود المقدسة ودوافعها، نقله إلى الخط العربي: د.سعيد عطية مطاوع، و د.أحمد عبدالمقصود الجندي، المركز القومي للترجمة، العدد 2452، ط 1، 2015م، ص 83، هامش: 2، و3.

(87) ירחמיאל ברודי: רב סעדיה גאון, מרכז זלמן שזר לתולדות ישרל, ירושלים, 2006, עמ׳ 155–156.

(88) إشعياء 14/7.

(89) مجمع الكنائس في الشرق الأدنى: السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم، شرح سفر التكوين، بيروت، لبنان، 1973م، تفسير سفر إشعياء، ص 35.

(90) القمص تادرس يعقوب ملطي، تفسير سفر إشعياء، كنيسة مارجرجس باسبورتنج، ط1، القاهرة، مصر، 1990 م.، ص 25.

(91) עולם התנ״ך, מאושר ע״י משרד התרבות והחינוך, הדפסה שישית, הוצאה לאור בע״מ, תל-אביב, 2002, ישעיה ז יד, עמ׳ 51.

(92) متى، 20/1–21.

(93) עולם התנ״ך, מאושר ע״י משרד התרבות והחינוך, ישעיה ז יד, עמ׳ 51.

(94) إشعياء 5/9–6.

(95) שם שם.

(96) יהודה רצהבי, תפסיר ישעיה לרב סעדיה, קרית אונו, תשנ״ד, עמ׳ 80.

(97) מקראות גדולות, הוצאת אוצר הספרים, לובלין, 1931, ישעיה ז יד, עמ׳ 67-68.

[98] עולם התנ"ך, מאושר ע"י משרד התרבות והחינוך, הדפסה שישית, ישעיה ז יד, עמ' 51.

[99] אברהם אבן-שושן: המילון החדש, הוצאת קריית ספר, ירושלים, 1979, ה-י עמ' 723.

[100] דוד שגיב, מילון שגיב, ערבי-עברי; עברי-ערבי, ערך: יש"ו, הוצאת שוקן וירושלים ותל-אביב, ישראל, 2008, עמ' 726.

[101] מרגליות א., האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ותל אביב, תשכ"ט, כרך ו', עמ' 206.

[102] מרגליות א., האנציקלופדיה העברית, כרך ו', עמ' 206.

[103] סעדיה גאון, אמונות ודעות, מאמר ב, פרקים ד-ז, מאמר ח, פרקים ז-ט, פירוש על בראשית.

[104] المقصود بالتوراة الموسوية؛ المقرا بأسرها، سيما وأن البروفيسور "اليعزر" يتحدث عن ظهور العهد الجديد، وهى التسمية المسيحية الحديثة بالنسبة لظهور المقرا، ومن ثم يعتقد الباحث، أن تسمية المقرا بالعهد القديم، هو مُسمى جديد، ظهر حينما ظهر "الإنجيل"، وتحاشيًا للبس بين المقرا والإنجيل؛ أطلق المسيحيون على المقرا مُسمى "العهد القديم"، وعلى الإنجيل مُسمى "العهد الجديد". ويرى الباحث أن المسيح عيسى بن مريم، لم يُبعث لكي ينسخ التوراة، أو يُغيرها، أو ينقضها، بل ليُكمل = شرائعها. وعلى الرغم من ذلك؛ يؤمن المسيحيون بالعهد القديم، ولا يؤمن اليهود بالمسيح عيسى بن مريم، بحجة أنه لم يف بجميع النبؤات الواردة عنه في المقرا.

[105] אליעזר שלוסברג, נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה?, דעת כתב עת, תשנ"ד, עמ' 6.

[106] שם שם.

[107] שם, עמ' 7.

[108] שם שם.

[109] מלאכי ג כג.

[110] נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה, עמ' 7.

[111] وصايا سمعية "מצוות שמעיות": فرائض دينية موجَبة، على الرغم من أن أسبابها لم تُعَلَّل. מילון שגיב, עמ' 1101.

[112] فرق سعديا بين الوصايا السمعية "מצוות שמעיות"، والوصايا المنطقية "מצוות שכליות"، كحُب الوالدين مثلاً، في المقال الثالث من مؤلفه الأمانات والاعتقادات. ספר האמונות והדעות, מאמר ג, א-ב.

[113] נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה, עמ' 8.

[114] كما أن شريعة جاءت مكان شريعة آدم عليه السلام، كذلك فإن شريعة "المسيح عيسى بن مريم"؛ تأتي مكان شريعة موسى.

(115) المقصود أن ذلك النبي يقيم البرهان على دينه الجديد، ويؤكد صحته من خلال المعجزات، التي تتفوق على معجزات موسى.

(116) נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה, עמ' 8.

(117) وفقما ورد في القرآن الكريم؛ فإن معجزات عيسى بن مريم عليه السلام؛ هي:1- نفخ الروح في الطير فينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله. 2- أنه يمسح الأكمه، والأكمه هو الذي وُلد أعمى، ما رأى النور في حياته، فيبرئه بإذن الله. 3- أنه يمسح على الأبرص فيشفيه بإذن الله، والبرص من أعقد الأمراض التي تستعصي على الطب. 4- أنه يحيي الموتى بإذن الله، بعضهم قال: بالنداء، وبعضهم قال: بالنفث.5- أنه يُنبئ الناس بما يأكلون وما يدخرون في بيوتهم. ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ سورة المائدة الآية: 110. 6- أنه كفّ الله بني إسرائيل عنه حينما أرادوا قتله، وألقى شبهه على من دلّ على مكانه ثم رفعه إليه: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾. سورة النساء الآية: 157، 7- أن الحواريين طلبوا من سيدنا عيسى عليه السلام أن يُنزل الله عليهم مائدة من السماء ليأكلوا منها، ولتطمئن قلوبهم بالإيمان فيثبتوا عليه، فدعا عيسى ربه؛ فأنزل عليهم المائدة التي طلبوها فكانت معجزة كبيرة له: ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ سورة المائدة الآية: 112.

(118) أرى أن أبرز معجزات موسى عليه السلام، اليد والعصا.

(119) נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה, עמ' 8.

(120) שם, עמ' 9.

(121) العهد الجديد، سفر أعمال الرسل، 3، 22-24.

(122) ירחמיאל ברודי: רב סעדיה גאון, מרכז זלמן שזר לתולדות ישרל, ירושלים, 2006, עמ' 153.

(123) العهد الجديد، سفر أعمال الرسل، 37/7.

(124) فسّر علي طبري، ما ورد في التوراة [דברים יח, טו-יט]، بأنها تتحدث عن النبي مُحمد ﷺ، نافيًا ما قيل إن هذه الفقرات وردت في شأن المسيح عيسى بن مريم. وعلى ما يبدو فإن هذا الرأي، كان الرأي المسيحي الشائع في زمانه. وذلك كما ورد في كتاب "الدين والدولة": وقيل إن هذه الفقرات وردت في شأن النبي محمد ﷺ. עיין: רמב"ם: איגרת תימן, מהד' יוסף קאפח, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 35-36.

(125) דברים יח, טו-יט.

(126) דניאל י' לסקר: פולמוס נסתור הכומר: קצה' מגאדלה' אל-אסקף ו-ספר נסתור הכומר ירושלים: מכון בן צבי, תשנ"ו 1996, עמ' 150.

(127) נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה, עמ' 9.

(128) שם, עמ' 11.

(129) תורת העיקרים, עמ' 40.

(130) הלכות יסודי התורה א, ו.

(131) دلالة الحائرين 33/1.

(132) תורת העיקרים, עמ' 40.

(133) دلالة الحائرين 35/1.

(134) תורת העיקרים 41-42.

(135) الخروج 2/20–3.

(136) אברהם צ"ל, המצוות וטעמיה, בית הוצאה כתר, ירושלים, 2002, עמ' 18.

(137) ספר העיקרים, מ"ב, פ"ו.

(138) שם שם.

(139) ספר העיקרים, מ"ב, פ"ו.

(140) שם שם.

(141) سعديا بن يوسف: كتاب الأمانات والاعتقادات، ليدن، هولاندا، 1880م، ص 90–91.

(142) المرجع السابق، ص 92–93.

(143) المرجع السابق، ص 93.

(144) ספר העיקרים, מ"א, פי"ג.

(145) שם שם.

(146) العالم الهليني: مصطلح يشير إلى فترة بعينها، من التاريخ اليوناني القديم، تمتد ما بين ٥٠٧ ق.م، و٣٢٣ ق.م. ويشار إلى هذه الفترة أيضًا باسم فترة اليونان الكلاسيكية، ولا ينبغي الخلط بينها وبين العالم الهليني "الهلنيستي" الذي يمتد للفترة ما بين وفاة الإسكندر، وغزو روما لليونان، في الفترة ما بين 323 و 31 ق.م. Will Durant, The Life of Greece, Simon & Schuster, 1996, p.p 59.

(147) Adiel Schremer, Brothers Estranged Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity, Oxford, 2010, p.p. 12.

(148) Peter Schaefer, Jesus in the Talmud, Princeton, 2007, p.p. 32.

(149) Daniel Boyarin, Border Lines, the Partition of Judeao-Christianity, Philadelphia, 2004, p.p. 195.

(150) Yaqub Al-Qirqisani, Kitab Alanwar wal-Maraqib, New York, 1993, Volume 1, p.p. 43.

(151) Daniel Judah Lasker, The Jewish Critique of Christianity under Islam in the middle Ages, U.S.A, 1991, pp. 122.

(152) يعقوب بن رأوبين: أحد فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، حيث عاش خلال القرن الثاني عشر الميلادي، ولم يُتوصل إلى معرفة موعد ميلاده ووفاته بدقة، وكان من أبرز مؤلفاته، كتاب حروب الرب "ספר מלחמות ה׳. יעקב בן ראובן, ספר מלחמות ה, בית הספרים הלאומי, ירושלים, 1980, עמ׳ 5.

(153) שם, עמ׳ 154-158.

(154) חסדאי קרשקש, ביטול עיקרי הנוצרים, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2022, עמ׳ 4.

(155) Daniel Judah Lasker, The Jewish Critique of Christianity, U.S.A, 1991, pp. 55.

(156) יוסף בן אברהם, הרואה, ספר נעימות, מהדורת י אלגמיל, אשדור, תשס"ד, עמ' 139.

(157) צבי היריש ברלינער, נסתור הכומר, תרל״ה, אלטונה, עמ׳ 1-16.

(158) חסדאי קרשקש, ביטול עיקרי הנוצרים, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2022, עמ׳ 4.

(159) שם שם.

(160) שם, שם.

(161) سعديا بن يوسف: كتاب الأمانات والاعتقادات، ص 76–77.

(162) يُنظر: المرجع السابق، ص 78.

(163) التثنية 35/4.

(164) يُنظر: سعديا بن يوسف: كتاب الأمانات والاعتقادات، ص 80–82.

(165) إشعياء 5/45، 18.

(166) إشعياء 21/45.

(167) إشعياء 18/45.

(168) المزامير 3/100.

(169) سعديا بن يوسف: كتاب الأمانات والاعتقادات، ص 83.

(170) التثنية 35/4.

(171) يُنظر: سعديا بن يوسف: كتاب الأمانات والاعتقادات، ص 85–86.

(172) يُنظر: المرجع السابق، ص 86–87.

(173) H.Lazarus Yafeh, Is there a concept of Redemption in Islam, Leiden, 1981, pp. 48.

(174) חוה לצרוס-יפה, *על הרעיון המשיחי באסלאם*, ירושלים, תשמ״ד, עמ׳ 169.

(175) سعديا بن يوسف: كتاب الأمانات والاعتقادات، ص 86–87.

(176) صموئيل الثاني، 2/23.

(177) سفر المزامير: 6/33

(178) أيوب 9/12.

(179) الأمثال 12/22.

(180) سعديا بن يوسف: كتاب الأمانات والاعتقادات، ص 88–89.